Roland Bothner

Die Materie, die Kunst und der Tod
Studien zu Ernst Bloch
aus den Jahren 1986 bis 2006
mit Zeichnungen des Autors

Edition Publish & Parish

Zum Autor:
Roland Bothner, geboren 1953 in Walheim, Baden-Württemberg, Studium der Philosophie, Kunstgeschichte, Vergleichender Literaturwissenschaft, Soziologie, Politologie in Tübingen, München, Bern, Heidelberg, Frankfurt am Main.
1981 Promotion in Philosophie an der Universität Frankfurt am Main.
Dozent für Literaturwissenschaft und Philosophie an den Volkshochschulen Stuttgart und Mannheim.
Lehrbeauftragter für Vergleichende Literaturwissenschaft und Kunstgeschichte an den Universitäten Frankfurt am Main und Gießen.
1996 Habilitation in Kunstgeschichte; Privatdozent für neuere Kunstgeschichte an der Universität Bremen.
2003 Ernennung zum außerplanmäßigen Professor.

Erstausgabe
© 2006 Edition Publish & Parish
Blumenstraße 40, 69115 Heidelberg
Alle Rechte vorbehalten
Redaktion: Dr. Stefanie J. Bielmeier
Gesamtherstellung: Design & Druck Services München
Printed in Germany
ISBN 3-934180-09-4

Inhalt

I. Dialektik, Identität, Substanz 9

II. Kategorie, Materie, Kunst 50
1. Einleitung 50
2. Ästhetische Reflexion und die Grundkategorie 56
3. Ästhetische Reflexion, Materie, Identität 59
4. Ästhetische Reflexion und Kunst 71
5. Die Kategorienlehre 73
6. Die Möglichkeit in der Realität – das Problem des Kommunismus 83
7. Möglichkeiten des Möglichen 96

III. Ästhetische Reflexion als Ontologie des Noch-Nicht-Seins 99
1. Einleitung 99
2. Die ausgezeichnete Bestimmtheit der Kunst 100
3. Die Relation Vor-Schein – Realität in der Kunst 110
4. Religiöser und künstlerischer Vor-Schein 121
5. Schlussbetrachtung 125
6. Ergänzung: Denken, Dichten, Sein – ein Blick auf Heidegger 126

IV. Aktualität Blochs in der Moderne 145

V. Annäherungen an Cézanne – Badt, Raphael, Bloch 164

VI. Von der Rettung der Natur Natur- und Städtebilder in Ernst Blochs „Literarischen Aufsätzen“ 178

VII. Tod, Existenz, Utopie 215
1. Einleitung 215
2. Tod und Materialismus 223
3. Der Tod als Vollendung des Daseins 228
4. Wie also wird der Tod im Sein des Daseins verankert? 235
5. Blochs Metaphysik der Innerlichkeit 247
6. Der Tod und das Dunkel des gelebten Augenblicks 260
7. Todesproblematik im Spätwerk 267

VIII. Über den Zweck der Ernst-Bloch-Gesellschaft 274
Freier Vortrag, gehalten bei der Gründungsversammlung im Jahre 1986
Thesen

Nachweise 276

I. Dialektik, Identität, Substanz

Es ging ein Aufatmen durch die Riege der Universitätsphilosophen als sie Botho Strauß' Diktum aus seinem Buc „Paare, Passanten" (1981) vernahmen: „(Ohne Dialektik denken wir auf Anhieb dümmer; aber es muss sein: ohne sie!)" Mit diesem erlösenden Wort war man plötzlich auf der Höhe des Zeitgeistes. Die Simulationszeit war eingeläutet.
Eklektizismus statt Anstrengung des Begriffs. Hier ein Zitat und dort ein Zitat und fertig ist das neue Werk.
Die Abwertung dialektischen Denkens führte jedoch nicht zu einer Gegenwendung, nicht zu Blochs Philosophie, der mangelnde Dialektik von eben jenen vorgeworfen wurde, die sich jetzt als postmoderne Avantgarde sehen.

Für die Dialektiker war Bloch Identitätsdenker schellingscher Prägung. Beides, Dialektik wie Identitätsphilosophie, wollte die Postmoderne hinter sich lassen.
Nun hat die Postmoderne selbst Speck angesetzt, und es zeigt sich, dass sie nur eine aufgewärmte Form des Historismus ist. Nicht umsonst war es die erste Tat der Postmoderne, sich dem 19. Jahrhundert zuzuwenden. Der kommende Gott, die neue Mythologie, wie es sich die postmodernen Heideggerianer ausdachten, ist ausgeblieben. Das Sein im Ganzen ließ sich nicht exhumieren. Jetzt sind die Postmodernen – nachdem es auch nicht mit Oswald Spengler, Carl Schmitt und Ernst Jünger geklappt hat – gerade dabei, Cyberspace und den englischen Musik-

kanal „M-tv“ zu entdecken. Die Begriffe der Informatik sprechen sie mit einer Bedeutung aus, als hätten sie sie erfunden. Sie schreiben wohl gerade Karl Steinbuchs „Die informierte Gesellschaft“, das Ende der sechziger Jahre erschienen ist, noch einmal.
Interessant sind sie als Sozialcharaktere. Sie sind Apologeten neofeudaler Strukturen. Sie diagnostizieren das Ende der Geschichte, weil sie jetzt dort angekommen sind, wo sie, gemäß ihrer Klassenzugehörigkeit, hingehören. Sie sind Seinstypen, keine Leistungstypen.
Das Thema Dialektik und Blochs Materialismus sind somit keineswegs erledigt, vor allem für jene, die nicht mit dem Neofeudalismus zufrieden sind. Und vor allem für jene, die nicht „dümmer denken“ wollen, um das sprachlich schlechte Zitat von Botho Strauß zu wiederholen. (Ganz zu schweigen von der Aussage selbst. Denn kann man „dümmer denken“?)
Dialektik und Utopie scheinen nicht zusammenzugehen. Genauer, utopisches Denken bedarf keiner Dialektik. Jene, die Bloch vorwerfen, sein Utopismus sei nur eine umgedrehte Ursprungsphilosophie, beschränken sich auf seine „Spuren“ und auf das Frühwerk „Geist der Utopie“. Beide Werke kommen tatsächlich ohne Dialektik aus. Utopisches Wisse zielt auf Selbstbegegnung, philosophisch auf Identität. Die in späteren Werken auftauchende Dialektik scheint eine unnötige Zutat zu sein.
Die Notwendigkeit von Dialektik ergibt sich erst im Lauf der Entwicklung. Die Hinwendung zur Dialektik resultiert aus dem Spannungsverhältnis von Utopie und Materie.

Oder, genauer formuliert, erst indem klar wird, dass Utopisches der Vermittlung bedarf, dass es nur in der Kunst und Religion unmittelbar zum Vor-Schein kommen kann, zwar nur als Schein, aber dadurch immer gegenwärtig, wird Dialektik fruchtbar.
Nach Hegel ist das Unmittelbare vermittelt. Damit wird das Unmittelbare als relationaler Sachverhalt begriffen. Mit der Setzung eines Relationalen im Gegenständlichen ist die Möglichkeit gegeben, es dialektisch zu behandeln. Dialektik ist eine Relationsform. Als solche bringt sie Ordnung in die Dinge oder sprengt das Verdinglichte auf, indem sie es als Komplex von Elementen destruiert. Als Verknüpfung von Elementen ist aber schon stillschweigend vorausgesetzt, dass die Dinge erkannt werden und erkennbar sind. Dialektik greift erst auf der Ebene der Reflexion. Sie ist kein Ausdruck von Irrationalität, sondern rationale Methode, Erkenntnis voranzutreiben.
Dies ist schon deshalb einsichtig, weil bei Bloch die Frage der Erkenntnis der dialektischen Methode vorausgeht.
Die Erkenntnistheorie steckt die Reichweite ab und zeigt, inwieweit Gegenstände als solche erfasst werden können. Nach Bloch sind die Gegenstände weder reine Bewusstseinstatsachen, noch besitzen sie eine feste ontologische Struktur.
Bloch optiert für eine Erkenntnis, die aus Abbilden und Erzeugen resultiert. Erkennen ist nicht bloßes Abbilden, noch ist dies nur ein Erzeugen. Im blochschen „Fortbilden“ sind beide Momente vereinigt. Dabei verweist das Abbildhafte auf das Materielle, das Erzeugen auf ein Lo-

gisches. Im Fortbilden kritisiert das abbildhafte Moment an der Erzeugungstheorie die reine Verstandestätigkeit, die sich in der Verknüpfung von Universalien erschöpft. Und das erzeugungshafte Moment kritisiert am Abbilden, dass das abbildhafte Erkannte ein Produkt menschlicher Arbeit darstellt. Die Erkenntnistheorie des Fortbildens reißt die Identität von Denken und Sein auf. Sie hat in der Materie ihr Korrelat. Die Materie enthält ein Logisches. Denn sonst wäre ein Fortbilden nicht möglich.
Das Logische steckt im Materiellen, das indiziert das erkennende Abbilden, während das Erzeugen auf die Möglichkeit der Veränderung und Verwandlung verweist. Entscheidend ist die Anwesenheit des Gegenstandes in der Reflexion. Dies in der Form, dass die Erkenntnis den Gegenstand formiert und dass der Gegenstand auf die Erkenntnis einwirkt. Etwas erkennen resultiert aus der Wechselwirkung von Erkenntnissubjekt und Gegenstandesobjekt.
Dialektik zeigt sich so als Subjekt-Objekt-Beziehung. Diese beschränkt sich nicht auf die Erkenntnis, sie betrifft das Verhältnis Gedanke zu Wirklichkeit, im Sinne von Marx: „Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen“, – somit auch das Verhältnis von Theorie und Praxis. Die Dialektik ist nach Bloch eine Brücke, die die subjektive Intentionen und die objektive Tendenzen, „die utopische Funktion im Menschen und die Latenz in der Welt, das unausgeschöpfte Voraus im Menschen und die utopiehaltige Latenz in der Welt“ (Ernst Bloch, Experi-

mentum Mundi, Frankfurt am Main 1975 S. 67) verbindet. Eine weitere Präzisierung der Dialektik erfolgt durch die Bestimmung des Kategorialen. Bloch definiert die Kategorien als dialektisch-materielle Entfaltung des Anstoß-Inhalts. Sie sind „Beziehungen eines Dass auf ein Was“ (s.o., S.72). Entscheidend dabei ist, dass alle Kategorien „nicht wären, wenn sie nicht durch ihre ganze Reihe hindurch auf der Urkategorie der Relation zwischen Dass und Was in der objektiv-realen und nur in dieser Welt fußten“ (s.o., S. 77). Oder: „In jeder Kategorie ist die Relation von thelisch energetischem Dass und prädiziert logischem Was am Werk.“ (s.o., S. 79)
Jede Kategorie besitzt diese Dreiheit von Dass-Anstoß, Was-Inhalt und Relation als Invarianten. Dabei ist zu beachten, dass das Dass und das Was genauer bestimmt werden, das Relationale jedoch höchst unbestimmt bleibt. Der Was-Inhalt zeigt sich als „Daseinsform der Geschehenswirklichkeit“. Der Dass-Anstoß ist das unbestimmt Intensive, dass sich nur metaphorisch mit „Suchen, Treiben, Trieb, Anstoß, Hunger, Bedürfnis, Sehnsucht“ beschreiben lässt. Eine Kategorie ist dann vollständig, wenn sie ein Dass mit einem Was in Beziehung setzt, wenn sie dies als Verhältnis von Wesen und Erscheinung oder von Essenz und Existenz betrachtet.
Die Beziehung selbst wird nur als Brücke definiert. Wenn Bloch nun die Kategorie als etwas Dialektisches begreift und wenn das Dialektische weder im Dass-Anstoß noch im Was-Inhalt zu finden ist, so ist das Wesen des Dialektischen im Verhältnis von Dass und Was zu suchen.

Eine solche Erörterung fehlt bei der Bestimmung einer Kategorie.Auch wenn in den späteren Kategorien an Ort und Stelle Dialektisches thematisch wird, so wird dieser Mangel nicht ausgeglichen, da in der invarianten Dreiheit ein Element unbestimmt bleibt. Dies ist umso erstaunlicher als Bloch bemüht ist, das nicht zu bestimmende Dass zu umkreisen.

Die immanent kategoriale Bestimmung der Dialektik fällt aus. Stattdessen fährt Bloch – im Kapitel über die Grundbestimmung der Kategorien – fort, das Verhältnis von Kategorie zur realen Welt zu klären. So bestimmt er die Kategorien als logische Korrelationen zur objektiven Wirklichkeit, die keineswegs mit Vernunft gesättigt, wohl aber als vernunftgemäß zu betrachten ist, dergestalt, dass die Kategorien als logische Einheiten Logisches in der Wirklichkeit erfassen. Die Kategorie steht deshalb in Korrelation zur Wirklichkeit und diese ist dialektisch wie das Wirkliche selbst.

Bei genauer Betrachtung sind zwei Arten von Dialektik zu unterscheiden. Die erste ist die immanent-kategoriale, die sich als Relation zwischen Dass und Was zeigt. Die zweite Art ist die der Korrelation von subjektiver Reflexion und objektiver Wirklichkeit. Wobei korrelative Dialektik nichts anderes ist als die Wiederaufnahme der ersten Bestimmung aus der Erkenntnistheorie: Dialektik ist Subjekt-Objekt-Beziehung. Jedoch, die korrelative Dialektik setzt die relationale voraus. Denn die Aussage, dass sich das Logische zum Wirklichen dialektisch verhält, kann nur gemacht werden, wenn erkenntnistheoretisch

klar ist, dass in der Kategorie Wirkliches enthalten ist.

Die Behauptung, Logisches verhalte sich korrelativ zur Wirklichkeit, wird durch erkenntnistheoretisches „Fortbilden“, das sich abbildhaft und erzeugend auf die Wirklichkeit bezieht, abgestützt. Von daher ist Wirkliches im Logischen anwesend oder, ohne Wirkliches kein Logisches. Somit repräsentiert die Kategorie logisch präzisierte Wirklichkeit. Die Wirklichkeit wird als Daseinsform begriffen. Als solche wandert sie gleichsam in die Kategorie ein.

Weiterhin unklar bleibt allerdings die relationale Dialektik zwischen Dass und Was. Denn es wird ja von Bloch behauptet, die Relation sei nicht unbestimmt, sondern dialektisch zu fassen. Da er dies nicht an Ort und Stelle ausführt, kann nur der Versuch einer Rekonstruktion gemacht werden. Selbstverständlich nicht, um ihn zu berichtigen oder zu vervollständigen, sondern nur einen evidenten Begriff von Dialektik zu erhalten.

Die Dreiheit Dass-Anstoß, Was-Inhalt und Relation bestimmt die kategoriale Keimzelle. Der Dass-Anstoß ist das Unbestimmte, der Was-Inhalt das Bestimmte. Der Was-Inhalt ist somit ein Etwas, eine positive Sitzung. Der Dass-Anstoß ist kein Gegenüber zu Was-Inhalt. Es ist kein Verhältnis von A zu B. Gegenüber dem Was-Inhalt ist der Dass-Anstoß überhaupt nicht vorhanden. Er ist somit nur am Was-Inhalt erkennbar. Aber nur in negativer Form, nämlich als Nicht. Auch das Nicht ist keine positive Bestimmung, so wenig es mit dem absoluten Nichts zu identifizieren wäre. Denn das Nicht negiert nicht das be-

stimmte Etwas, sondern das Nicht macht am Etwas einen Mangel kenntlich. Das Nicht am Etwas verweist darauf, dass das Etwas nicht das ist, was ist anzeigt zu sein. Oder anders formuliert: Wäre das Etwas oder der Was-Inhalt mit sich selbst identisch, gäbe ist kein Nicht am Etwas.
Der Was-Inhalt erscheint im Zustand des Noch-Nicht. Nach Bloch hält es das Etwas nicht bei sich aus, bringt sich heraus, ist im Zustand der prozessualen Veränderung. Und gerade die Veränderbarkeit des Etwas indiziert die Anwesenheit des Nicht im Was-Inhalt. Wäre der Was-Inhalt nicht mit dem Nicht behaftet, gäbe es kein prozessuales Element. Das Prozessuale im Etwas verdankt sich dem Nicht im Etwas.
Dadurch, über den Status des Noch-Nicht, wird dem Nicht die Bestimmtheit des Willenshaften oder Intensiven zugesprochen. Das Nicht als Intensives erhält dadurch die positive Bestimmung des Dass-Anstoßes, obwohl es nur als Negatives und nicht als negative Position fassbar ist.
Damit ist die Relation innerhalb der kategorialen Dreiheit sichtbar. Die Relation ist keine Beziehung zwischen zwei Elementen. Sie ist erstens in einer Sache enthalten. Zweitens ist die Relation eine negative Beziehung. Drittens ist die Relation deshalb nur als negativ zu bestimmen, weil sie eine Beziehung zu einem Nichtgegebenen darstellt.
Worin liegt also das Dialektische in der Relation? Es besteht darin, dass die Relation sowohl eine Relation als auch eine Nicht-Relation ist. Sie ist relational insofern, als sie ein Verhältnis zum Dass-Anstoß ansetzt; sie ist nicht-relational insofern, als das, worauf es sich beziehen sollte, gar keine relationierbare Gegebenheit ist. Sie bezieht sich auf eine Leerstelle, die dadurch definiert ist, dass auf sie nicht bezogen werden kann. Deshalb ist diese Relation eine Nicht-Relation. Denn zur Relationierung bedarf es mindestens zweier Variablen, dergestalt, dass sich A auf B bezieht. Ist diese Rekonstruktion des Kategorialen richtig und ist sie eine konsequente Weiterbildung blochscher Bestimmung des Kategorialen, so ist hier die Dialektik weiter getrieben, als sie der Dialektiker Hegel im Sinn hatte. Denn auf den ersten Blick riecht es bei Blochs Kategorienlehre verdächtig nach Hegels „Wissenschaft der Logik“, trotz der Abgrenzungen, die sich aber im Wesentlichen auf Hegels Identitätssatz von Denken und Sein beschränken. Zwei Variablen, sei es das Sein und das Nichts oder sei es Etwas und Anderes, werden in ein symmetrisches Verhältnis gesetzt, wobei das eine die Negation des Anderen darstellt. Damit aber nicht genug, die negative Position, das Nichts, das keine eigene Bestimmung besitzt, übernimmt die weiterführende Arbeit der prozessualen Qualifizierung.
Im „Experimentum Mundi“ hat es nun zunächst den Anschein, als kehrt nur ein korrigierter Hegel wieder. Nur dass jetzt das Nichts zu einem Nicht mutierte, weil es mit einem Inhalt wie Wille oder Trieb versehen ist. Der Dass-Anstoß wird mit dem Was-Inhalt ins Verhältnis gesetzt, wobei der Dass-Anstoß die Funktion der negativen Position übernimmt, der den Was-Inhalt anreichert und dialektisch differenziert. Die Entsprechung zu Hegel ergibt sich wohl nicht, weil hier eine Synthese Hegel und

Schopenhauer vorliegt – diese hat schon Eduard von Hartmann vollzogen: „Immerhin: zwei Dinge sind bei Hartmann wesentlich, und sie werden nicht mehr aus der philosophischen Diskussion verschwinden. Das ist einmal der wichtige Gedanke, dass es keine reinen Vernunftbeziehungen geben kann, da mit ihnen keine eigentliche Beziehung, sondern nur eine ungespannte Identität zustande kommen könnte. Alles logisch Erscheinende ist zweiseitig, ist ein Beziehungsbegriff zwischen einem Dass als der Form der Tätigkeit, das heißt der potentia oder des geistlosen Intensiven, und einem Was als der Form der bloßen Möglichkeit, das heißt der possibilitas oder des in sich kraftlosen unentfalteten Logischen“ (Ernst Bloch, Geist der Utopie, erste Fassung, Frankfurt am Main 1971, S. 266) –, sondern aus der einfachen Struktur der dreigliedrigen Kategorialform.

An Blochs Kategorialbildung ist zuerkennen, das Hegel das Relationale nie in Frage stellt. Er bricht das Gegenständliche auf und zeigt es als dialektischen Sachverhalt. Bei Hegel fehlt die Auseinandersetzung mit den Arten und Möglichkeiten der Relationen. Dies liegt am geschichtlichen Stand der Logik wie an seiner Weigerung, Sachverhalte zu formalisieren. Er ist kein Kantianer, und seine Kantkritik besteht eben darin, dass Kant von allem Inhalt absieht und alles als Form behandelt. Hegels Seinsdenken, das sich als Logik versteht, wendet sich gegen Kants Formalismus. Damit wird zugleich das Problem des Relationalen verdeckt.

Bloch wiederholt nicht Hegels „Fehler“. Das Nicht ist

wirklich ein Negatives über das keine positive Aussage gemacht werden kann. Diese Unbestimmtheit des Nicht splittet die Relation. Die Relation sitzt nicht fest, ist keine starre Klammer. Ihre Eindeutigkeit wird aufgehoben. Die Relation ist so wenig eindeutig wie das Nicht unbestimmt und der Was-Inhalt vollständig.

Gerade in der Tatsache, dass das Relationale auch die Möglichkeit der Nicht-Relation enthält, bestätigt den ontologischen Zustand des Noch-Nicht-Seins. Widersprüchliche Aussagen oder Dinge verhalten sich widersprüchlich zueinander. Es gibt Widersprüche zwischen Basis und Überbau, zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. An Bloch und mit Bloch wird klar, dass das Relationale selbst noch voller Möglichkeiten steckt, aber auch von der Nicht-Relation durchzogen ist. So begegnen sich am Horizont Himmel und Erde. Sie sind aufeinander bezogen und doch ist ihr Verhältnis eine Nicht-Relation. Ebenso ist das Verhältnis des Menschen zum Tod eine Nicht-Relation. Und so sind wohl viele Beziehungen im Leben ausgesprochene Nicht-Begegnungen.

Dass eine Relation eine Nicht-Relation enthält, wird in Samuel Becketts „Warten auf Godot“ thematisch. Das Drama hält sich durch die ewige Wiederkehr in Gang. Der Verlauf ist kreisförmig. Angetrieben wird sie durch das Warten auf Godot. Der Bezug oder die Relation zu Godot hält das Warten und oder das Auf-der-Stelle-Treten in Bewegung. Würde Godot die Bühne betreten, wäre das Warten, genauer die Handlung zu Ende. So aber, da Godot nicht auftritt, zeigt sich die Relation als Nicht-

Relation. Somit ist die Nicht-Relation der Grund für die ewige Wiederkehr. Nicht alles, was auf einander bezogen wird, hat folglich auch etwas miteinander zu tun. Zur Auflösung des Gegenständlichen in Sachverhalte kommt nun die Zerstörung des relationalen Scheins. Der Hunger ist nicht nur ein schlechter Koch, er verbürgt auch kein gutes Essen. So wenig die Dinge nicht mit sich identisch sind, so wenig Sys-tem sind die Relationen. Dialektik ist sowohl eine Subjekt- Objekt-Beziehung als auch eine Nicht-Relation von Subjekt und Objekt. So verweist Bloch selbst auf die Disparatheit von kosmologischen Sein und menschlicher Erfahrung sowie von nur partieller Relation von Menschheitsgeschichte und Naturgeschichte.
Utopisches Potenzial ist somit nicht nur in den Dingen zu entdecken. Es gilt ebenso, den Möglichkeiten des Relationalen nachzugehen. Wie das Nicht am Was-Inhalt anzeigt, dass er nicht mit sich identisch ist, so enthüllt das Nicht an der Relation, dass ihr Potenzial noch zu entfalten ist.
Die Anwesenheit des Nicht im Sein, kategorial als Nicht am Was-Inhalt und als Nicht-Relation begriffen, lässt nun hoffentlich endgültig erkennen, dass utopisch-spekulativer Materialismus weder eine verkappte Ursprungsphilosophie noch eine identitätsphilosophische Variante darstellt. Die gängige Meinung, die Materie entwickle sich gemäß ihrer immanenten Logik zu einem utopischen Endzustand, der Schlaraffenland heißt, in dem es anstatt Mensakost immerhin gebratene Tauben gibt, ist nun wirklich widerlegt. Das Noch-Nicht-Sein ist ein dialektischer Zustand. Dialektik taucht nicht erst im Prozess auf, hat

nicht die Bildung von Subjekt einerseits und Objekt andererseits zur Voraussetzung. Die Urkategorie ist schon dialektisch bestimmt.
Wie verhält sich nun Dialektik zur Identität? Denn, dass sie zusammengehören ist offensichtlich. Setzt Dialektik gerade nicht den Identitätssatz voraus? Der Identitätssatz setzt eine Beziehung zwischen zwei Werten und setzt ein Gleichheitszeichen. Ist diese Gleichsetzung nicht mit Bedingung für die Aussage, dass die Werte nicht gleich sind? Geht nicht die Identität der Einsicht in die Nicht-Identität voraus?
Die formale Logik hält sich an den Satz vom Widerspruch. Ein Ding kann nicht zugleich blau und rot sein, wohl aber rund und blau. Ein Widerspruch entsteht dann, wenn zwei Prädikate, die zu einer Klasse gehören, einer Sache zugesprochen werden. Der Identitätssatz hat sein Arbeitsgebiet nicht in der Sichselbstgleichheit von A gleich A, sondern in der Behauptung A = B. Es geht darum, im Mannigfaltigen das Identische herauszufiltern. Das Identifizieren ist ein Wiederfinden oder Wiederentdecken. Eine Sache oder eine Person wird wiedererkannt.
Diese Hinweise mögen genügen, um zu erkennen, dass der formale logische Identitätssatz und der Satz vom Widerspruch keinen Grund liefern, das Verhältnis von Dialektik und Identität zu klären. Denn die beiden logischen Grundsätze setzen die Urteilsform voraus. Und sie gehen von einem Urteilssubjekt aus, dem Prädikate zukommen oder nicht zukommen. Dahinter verbirgt sich der Substanz-Attribut-Bezug. Die Attribute bereichern die

Substanz. Ein Apfel ist nicht nur rund, sondern auch reif, hart und von roter Farbe. Umgekehrt macht die Aussage: „die rote Farbe ist apfelhaft“ erst dann einen Sinn, wenn das Urteilssubjekt „Apfel“ attributiv verändert wird. Über das Attributive kann das Subjektive prädikativ verwendet werden. Dies geschieht in der Weise, dass mindestens eine Eigenschaft des Apfels prädikativ eingesetzt wird. Es besteht kein symmetrisches Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat. Die Urteilsform selbst scheint allerdings anzuzeigen, dass Identität dem Widerspruch voraus geht, weil sie zunächst die Gleichung zwischen Subjekt und Prädikat setzt. Jedoch es kann auch umgekehrt gelten, dass die formale Gleichsetzung erst ein Resultat vorhergehender Ungleichungen darstellt. Um es kurz zu machen: es ist auf dieser Ebene nicht entscheidbar. Es ist deshalb nicht zu entscheiden, weil die formale Logik aus einem Abstraktionsvorgang hervorgeht, der solche Fragen hinter sich lässt. Des Weiteren versucht sie vom Inhaltlichen abzusehen, obwohl sie immer darauf verwiesen ist.

Die formale Logik ist nicht nur abstrakt, sie lässt auch alle Qualitäten draußen. Denn es können nur Quantitäten gleichgesetzt werden, Qualitäten sind nur einander ähnlich. Alle Qualitätsbezüge wie Ähnlichkeit, Entsprechungen oder Äquivalenz finden keine Beachtung.

Das Verhältnis von Dialektik zur Identität erschließt sich wiederum an der kategorialen Dreiheit. Würde Identität der Dialektik vorausgehen, sie zur Voraussetzung haben, wie dies bei Hegel der Fall ist. – Denn Hegels dialektische Entfaltung des Seins beginnt mit der Behauptung der

Identität von Sein und Nichts –, so wäre der Was-Inhalt nicht mit einem Nicht behaftet. Das Nicht im Was-Inhalt indiziert, dass er keineswegs mit sich identisch ist. Jedes Sich-gleich-Setzen und jede Gleichsetzung ist mit einem Nicht versehen. Jede Identität ist Schein. Der Was-Inhalt ist von Nicht-Identität bestimmt. Das Nicht oder der Dass-Anstoß ist ein Vorlogisches – kein Nichtseiendes, also ein Negatives mit ontologischem Status –, das nicht zu erfassen ist. Bleibt nur noch die Relation übrig. In ihr könnte sich die Identität verbergen, sodass doch Identität der Dialektik vorausginge, da sie zwischen den Variablen ein Gleichheitszeichen setzt, das erst danach als Ungleichheit diagnostiziert wird. Diese Gefahr besteht nicht, denn, wie rekonstruiert, dieRela-tion ist eine Nicht-Relation. Wird die Relation als Nicht-Relation in ihrer Schärfe erfasst, wird klar, der logisch-kategoriale Ausgangspunkt heißt Dialektik und nicht Identität. Das anfängliche, leere Sein entzweit sich nicht in Subjekt und Objekt, die ursprüngliche Identität entlässt sich nicht in dialektische Verhältnisse, um als Subjekt-Objekt-Identitätssatz wiederzukehren.Die Frage nach dem Verhältnis von Identität und Dialektik ist nicht nebensächlich. An ihr entscheidet sich, ob ein Denken idealistisch oder materialistisch angelegt ist. Wie immer es sich deklariert, die Option für die Identität indiziert einen idealistischen Kern.

Dialektik ist somit nicht nur die kritische Instanz, um den ideologischen Schein der Identität zu enthüllen, sondern auch eine formal-inhaltliche Methode, um der Prozessualität der Wirklichkeit gerecht zu werden. Vor allem

aber ergreift sie die Dinge in ihrem wirklichen Zustand, im Zustand der Nicht-Identität, des Nicht-bei-sich-Seins. Betrachtet die Identität die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, so zeigt sie die Dialektik im Licht der Vergänglichkeit. Sie sind vergängliche Attribute eines nicht vorhandenen Subjekts.

Oder, um ein Bild zu verwenden: die Elemente des Was-Inhalt befinden sich alle auf der Prädikatseite der Urteilsform, in der das Subjekt nicht gesetzt ist, sodass die Relation „S steht in Relation zu P“ nicht gegeben ist. Einzig der Was-Inhalt, der Bereich von P, lässt sich kategorial ordnen. Die Intention, es gäbe eine Relation wie ein Subjekt der Urteilsform, ist ein Induktionsschluss, der aus der Subjekt-Objekt-Beziehung im Was-Inhalt resultiert.

Die kategoriale Arbeit besteht darin, die Existenzweisen und Daseinsformen der Materie dialektisch zu strukturieren. Diese sind jenseits des Logischen und ihr Leben ist nicht vom Gedanken abhängig. Umgekehrt sind sie kategorial fassbar, nach der erkenntnistheoretischen Lehre des Fortbildens. Die kategorisierte Materie, – der Was-Gehalt als dialektische Einheit von Dass-Anstoß und Was-Inhalt –, muss danach ein Entsprechendes in der nichtgeistigen Weltmaterie haben.

Widersprüche sind vorhanden, sie werden nicht gelöst, zumindest nicht an Ort und Stelle, das heißt dort, wo sie auftauchen. Sie werden gelöst durch die Aufhebung in eine andere oder höhere Sphäre oder Klasse oder einen anderen oder höheren Ordnungsrahmen. Im Widerspruchsverhältnis steckt somit ein Drängendes oder

Treibendes, das über sich hinausgeht. Der Widerspruch drängt danach, sich selbst aufzuheben. Er hebt sich auf, indem er über sich hinausgeht in eine andere Sphäre. Im Widerspruch sind somit das Prozesshafte wie die Tendenz zur Überschreitung enthalten. Grenzüberschreitung und Prozess sind immanente Bestimmungen des Widerspruchs und keine äußeren Zuschreibungen. So sind in jeder Kategorie, als dialektischer Gestalt, Prozesshaftes, Übergang und Aufhebung in eine andere Kategorie bereits gelegt. Die Kategorie A als widersprüchliche Einheit von A und Nicht-A treibt kraft des Widerspruchs über sich hinaus, um eine neue kategoriale Einheit von A’ (A’ = A + Nicht-A) mit B zu bilden. Auf diese Weise ergeben sich Kategorie-Felder und letztlich systematische Zusammenhänge. Dieses sind selbst nicht beruhigte und oder zur Ruhe gekommene, sondern drängen wiederum über sich hinaus, korrelativ zur Prozess-Materie.

Dialektik ist in der urkategorialen Dreiheit angelegt, nicht die Identität. Diese ist Ergebnis dialektischer Widersprüche. Aus dem Widerspruch folgt der Gedanke, dass die Dinge nicht nur anders sind, sondern einige auch einander ähnlich. Da der Widerspruch den Prozess in Gang setzt und umgekehrt die Identität selbst nur Schein ist, oder genauer nur formallogisch als A = A im Sinne einer Wiedererkennung Bestand hat, muss die Frage aufgeworfen werden, warum im „Experimentum Mundi“ der Weltprozess, die Subjekt-Objekt-Beziehung als „wachsendes Identifizieren“ begriffen wird. Der „Welterkennungsprozess“ bestimmt sich als „Identifizierung“, der „Weltprozess“

ist ein „objektiv-realer Identifizierungsgang“(s.o., S. 242). Beim letzten Thema, der Realisierung des Realisierenden, springt das Verhältnis Dialektik-Identität um. Es scheint, dass Dialektik von der Identität abgelöst wird, ein Wechsel zugunsten des Identitätssatzes stattfindet. Es heißt in einer Art Zusammenfassung von logischen Grundsätzen bezüglich der Realkategorien des Prozesses: „Der Satz vom Widerspruch formuliert das nicht Zugleich-Bleibenkönnen objekthafter Gegensätze und präformiert damit die Bewegung der Dialektik. Der Satz vom Grund formuliert die Transmission von Kausalität und Finalität, wobei sich der Grund hauptsächlich in den Finalvermittlungen durch Tendenzen und Latenzen zeigt: Schließlich formuliert der Satz der Identität die Identifizierungsversuche in den Kategorialgestalten als Auszugsgestalten hin bis zur möglichen guten De-ckung von quid und quod.“ (s.o., S. 243) Wenn es also an die Substanz geht, die Bloch „als Keim und utopisches Totum der materia ultima im Laboratorium Welt“ versteht, welche als Substanzialität im Noch-Nicht-Sein bestimmt wird, so wird diese durch „den logischen Grundsatz der Identität“ präformiert. „Identität wird darin nicht als bloß tautologisch leere gefasst, auch nicht als bloß methodisch bei der Stange haltende, vielmehr als prozessuale Identifizierung, id est als zentral durchgehende und umfassende Kategorie des Bewegungs- und Zielinhalts im Prozess.“ (s.o., S. 246) Aus der Perspektive der logischen Grundsätze liegt nun eine Stufung Gegensatz – Tendenz und Latenz – Identität vor.

Dialektik verwirklicht den Prozess, Identität zielt auf utopischen Endzustand. Der Was-Inhalt wird durch Dialektik in Subjekt-Objekt-Relationen gebracht, das Identifizieren aber stellt das Zusammengehörige heraus. Es scheint, als habe die Dialektik die Funktion, der Identität vorzuarbeiten. Setzt das Identifizieren ein, kann das Dialektische wie ein von Motten zerfressener Mantel abgelegt werden. Der Knecht Dialektik leistet die Arbeit, während die Herrin Identität genießt, um einen hegelschen Sachverhalt zu verwenden. Merkwürdig dabei ist, dass gegen Ende des „Experimentum Mundi" die Identifizierung eingeführt wird, wobei bis dahin das Dialektische im Vordergrund stand. Merkwürdig ist weiter, das sowohl der Satz vom Widerspruch als auch der Satz vom Grund neue Bestimmungen erhalten, während der Identitätssatz unverändert wiederkehrt. Gerade dort, wo es um das schwierigste Schlussstück geht, und das Verhältnis von Theorie und Praxis bricht Dialektik zugunsten der Identifizierung ab. Der dialektische Prozess ist in Wirklichkeit als Identifizierung zu begreifen. Und dies formuliert Bloch am Ende, nicht zu Beginn, als die Bestimmungen der Dialektik abgehandelt werden. Allerdings hat der Gedanke der wachsenden Identifizierung in der urkategorialen Dreiheit, wie sie anfänglich dargestellt wurde, keine Grundlage. Die Identität wird über die Substanz eingeführt. Mit der Verknüpfung von Substanz und Identität bringt Bloch Identitätsdenken wieder zur Sprache. Es kommt jetzt ein anderes Modell zum Vorschein: Die Substanz entlässt sich in die Substanzialität

des Noch-Nicht-Seins. Diese zeigt sich als mannigfaltige Erscheinungswelt. Die Identität weist in der Vielheit der Erscheinungen den Weg zur wesenhaften Substanz. Ein solcher Ansatz geht von einer ursprünglichen Dass-Was-Rela-tion aus. Der substanzielle Dass-Anstoß realisiert sich im Was-Inhalt und entwickelt sich im Sinne einer Selbsterkennung zu einem Sein wie Utopie. Damit wird am Weltprozess das Negative, das Vergängliche und das Vergebliche relativiert. Die Macht des Negativen ist mit dem sich durchsetzenden Prozess der Identifizierung zu vermitteln. Sie ist nicht das vernichtende Nichts, sondern nur eine enthüllende Negation.

Es scheint nun, als gehörten Dass-Faktor und Identität sowie Was-Inhalt und Dialektik zusammen. Und es scheint weiterhin, als gebe es zwei Welten, eine des Wesens und eine der Erscheinung. In der Erscheinungswelt geht es dialektisch zu, dagegen bringt Identität das Wesenhafte heraus. Zwei Modelle konkurrieren miteinander, das dialektisch-kategoriale und das von Substanz und Identität, wobei das eine zu Beginn und das andere am Schluss entwickelt wird. Nach Bloch ist Substanz keine Kategorie oder nicht kategorial zu fassen, von daher reichen die Kategorien nicht an das Substanzielle heran, gleichwohl erscheint die Substanzialität als positive Relation von Dass zu Was. Das substanzielle Verhältnis heißt Identifizierung. Auch aus dieser Perspektive sind zwei konkurrierende Modelle in der Kategorienlehre präsent. Bedauerlicherweise werden sie nicht ins Verhältnis gesetzt. Auf diese Weise entsteht der Eindruck, als sei die Dialektik nur

eine Erscheinungsweise des Identitätssatzes. Oder, die Materie entfaltet sich dialektisch, während Identität das Utopische verbürgt. Die Identität ist das Licht in der dialektischen Finsternis. Es fehlt im „Experimentum Mundi“ die Vermittlung von Identität und Dialektik, geradezu die Bestimmung des Identischen im Widersprüchlichen. Bloch kommt bezüglich des Satzes vom Widerspruch zu einer neuen kategorialen Fassung der Dialektik. Der Satz vom Grund erhält eine neue Interpretation, aber der Identitätssatz erfährt keine Veränderung inmitten kategorialer Umwälzungen. Genauer, er bleibt inhaltsleer und unbestimmt. Und gerade die Unbestimmtheit wird zum Statthalter des Utopischen, das ja nicht das Ganz Andere ist, sondern als objektiv-reale Möglichkeit zum Vorschein kommt. Dialektik und Identität gehören zusammen, aber nicht im Sinn einer Rangordnung. Sie stehen in einem Wechselverhältnis, sodass Dialektisches eine wachsende Identifizierung und das Identifizieren dialektische Qualitäten entwickeln, somit nicht beim quantitativen A = A stecken bleiben. Denn durch das Spannungsverhältnis von Dialektik und Identität wäre es denkbar, dass sich ein qualitativer Identitätssatz ausbildet, wie er in der Entsprechung oder in der Ähnlichkeit ansatzweise vorhanden ist. Die unvermittelte Einfügung des Identitätssatzes führt tendenziell zur Erstarrung des Prozessualen. Denn mit der Setzung eines Werts ist zugleich der andere Wert mitgesetzt. Die Identität ist eine positive Setzung, die nicht über sich hinausweist. Sie setzt ein Gleichheitszeichen zwischen dem Etwas und dem Anderen. Dabei verliert

das Andere seine Andersheit. Proportion, Symmetrie, Totalität folgen aus ihr, während Asymmetrie, Prozess, Unabgeschlossenheit dialektische Momente vorstellen.
Zur Dialektik gehört das Prozessuale, zur Identität die deduk-tive Differenzierung. Durch alle differenzierten Stufen und Gestalten verwirklicht sich das Identisch-Eine. Dadurch werden qualitative Sprünge eingeebnet.
Unter diesem Gesichtspunkt unterläuft die Identität das Dialektische. Es wird stillgestellt. Sie radiert gleichsam die kategorialen Drehungen und Hebungen wieder aus.
Insgesamt gilt, Identität kommt in der Kategorienlehre nur mit der Dialektik vermittelt unter. Denn der Identitätssatz verkürzt die dialektische Dreiheit auf eine positive Relation von Dass-Anstoß und Was-Inhalt.
Die Kategorienlehre ist dialektisch angelegt. Dadurch wird nicht nur der Weltprozess erfasst, sondern auch die Problematik der Vergänglichkeit, des Nihilismus sowie die Phänomene des Widersacherischen und des Widerstands. Das sind Sachverhalte, die durch den Identitätssatz nicht zu bestimmen sind. Durch ihn werden sie einfach ausgeschlossen.Es bleibt die Frage, warum Bloch trotzdem am dialektisch-unvermittelten Identitätssatz festhält. Das geschieht deshalb, weil sich Identität auf das Intensive bezieht. In den Symbolintentionen oder in der Anagnorisis, dem Wiedererkennen, tritt „das Aufblitzen eines utopischen Endzustands“ (s. o., S. 258) in Erscheinung. Diese identisch-utopische Wesenheiten inmitten der Erscheinungswelt sind weder dialektisch erreichbar, noch zu vermitteln. Es sind exterritoriale Einschläge.

Identität ist somit ein Grenzbegriff der Kategorienlehre. Dialektik gehört in die Realphilosophie. Identitätsdenken gehört in die Phänomenologie des Utopischen, wie sie im „Prinzip Hoffnung“ enzyklopädisch ausgeführt wird. Identität ist keine Alternative zur Dialektik. Um sie zu aktivieren, muss sie neu begriffen werden. Sie ist weder formallogisch noch relational erschöpft. Ein neuer Zugang ergibt sich, wenn sie indexikalisch gefasst wird. Identität ist keine Relation zum Intensiven, sondern sie ist Index des Intensiven. Das wäre ein Weg, der unvermittelten Identität gerecht zu werden, ohne dass dies zu einer idealistischen Identitätsphilosophie führt.
Blochs Denken ist nicht von Beginn an dialektisch. Im „Geist der Utopie“ kommt er gänzlich ohne Dialektik aus. Selbst dort, wo sie greifbar nahe liegt, wird sie nicht verwendet. Eine erste Annäherung findet in dem Aufsatz von 1925: „Über das mathematische und dialektische Wesen in der Musik“ statt. So heißt es summarisch: „Nicht die Mathematik also, sondern die Dialektik ist das Organon der Musik.“ (Ernst Bloch, Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1976, S. 501 ff.) Durch die Musik, insbesondere über Beethovens Sonatenform, beginnt bewusst dialektisches Denken. Die erste große dialektische Probe liefert Bloch in „Erbschaft dieser Zeit“.
Bei seiner Analyse der Weimarer Republik kommt er zu einer Anreicherung der Dialektik. Keine zweiwertige Dialektik von These und Antithese erfasst die Mannigfaltigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse. Diese führen ihn dazu, eine mehrschichtige Dialektik zu etablieren. Die dialektische

Mehrschichtigkeit zeigt sich schon in dem einfachen Satz, mit dem er das Kapitel „Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu ihrer Dialektik“ einleitet: „Nicht alle sind im selben Jetzt da.“ Er diagnostiziert Zeitunterschiede zwischen Stadt und Land, zwischen ungleichzeitiger Bauernschaft und gleichzeitigem Proletariat, von rückständiger bürgerlicher Jugend und im Jetzt weilender proletarischer Jugend, zwischen den rückwärtsgewandten Kleinbürgern und den kapitalistischen Verhältnissen. Erst diese Ungleichzeitigkeiten im Jetzt eröffnen die Erkenntnis gesellschaftlicher Spannungen. Es wird einsichtig, warum das geschichtlich Fällige, das vom im Heute lebenden Proletariat zu vollziehen wäre, verhindert wurde. Der Nazismus ist aus dieser Perspektive, der Sieg des Ungleichzeitig-Rückständigen über die im Jetzt fällige neue Gesellschaft.

Insgesamt kommt Bloch zu einem „mehrschichtigen dialektischen“ Resultat der Jetzt-Zeit, die sich widersprüchlich zeigt: „Der subjektiv ungleichzeitige Widerspruch ist gestaute Wut [des Bauern, der verelendeten Mitte], der objektiv ungleichzeitigen, unerledigten Vergangenheit; der subjektiv gleichzeitige die freie revolutionäre Tat des Proletariats, der objektiv gleichzeitige die verhinderte, im Jetzt enthaltene Zukunft, die verhinderte technische Wohltat die verhinderte neue Gesellschaft, womit die alte in ihren Produktivkräften schwanger geht.“ (Ernst Bloch, Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt am Main 1976, S. 122)

Bloch bleibt aber bei dieser mehrschichtigen Dialektik nicht stehen. Denn trotz der Erweiterung durch wirkende Ungleichzeitigkeiten hält er am Grundwiderspruch

von Produktivkraft und Produktionsverhältnissen fest. In allen Schichten des Jetzt hält sich dieser Widerspruch durch. Dieser Widerspruch bewirkt aber mehrschichtige Reaktionsweisen, ohne gleichzeitig zu sein.Eine wirkliche Erweiterung der Dialektik ergibt sich aus ihrer Vermittlung mit der Montage. Denn die „ Montage nimmt sich die besten Stücke, baut andere Zusammenhänge daraus“, sie „holt aus der zerfällten Oberfläche ihre Teile, setzt sie aber nicht in neue Geschlossenheiten, sondern machte sie zu Partikeln einer anderen Sprache, anderen Informationen, anderen Unterwegs-Gestalt der aufgebrochenen Wirklichkeit.“ (s.o., S.227) Der Montagebegriff führt zu einer neuen Fassung der Dialektik, derart, dass Dialektik und Montage ununterscheidbar werden. Denn wie die Montage sprengt Dialektik Zusammenhänge, wendet sich gegen Geschlossenheit, Totalität und Kontinuität, setzt umgekehrt Offenheit, Unterbrechung und Diskontinuität. Erst aufgrund des Ineinander von Montage und Dialektik kann Bloch formulieren: „Wichtiges Erkennen kommt zuweilen aus dem abseitigsten Detail, aus einem Pluralismus, aus zersprungenem Oberflächenzusammenhang. Es gibt Ungleichzeitiges in der gleichen Zeit, das sich nicht mehr auf einen Generalnenner bringen lässt. Es gibt viele Kammern im Welthaus selber, für den vielsträhnig konkreten Begriff, und ohne dass die Welt dadurch, wie für den Relativismus, gar Irrationalismus, ein Labyrinth würde.“ (s.o., S. 471) Dieser neue Dialektikbegriff ermöglicht es, Hegels Dialektik zu relativieren und zu kritisieren. Vor allem ist er als Montage für Blochs offenes

System konstitutiv. Die Montage garantiert den „offenen, utopisch-fragmentarischen Zusammenhang“ (s.o., S. 33). Das offene System holt sich, gemäß dem Montagebegriff, die besten Stücke und baut andere Zusammenhänge.
In „Erbschaft dieser Zeit“ kommt Bloch zu einer eigenen Fassung der Dialektik. Sein Hegelbuch „Subjekt-Objekt“ hat somit nicht als Aneignung von Dialektik zu gelten, sondern ist erste Auseinandersetzung und Überprüfung. An und mit Hegel kann sich utopische Philosophie bewähren und anreichern. Von Hegels idealistischer Dialektik durch sie führt der Weg zum dialektischen Materialismus, vom dialektischen führt er zum spekulativen Materialismus, wie es in der „Tübinger Einleitung in die Philosophie“ angedeutet und im „Materialismusproblem“ ausgeführt wird. Der Übergang zum spekulativen Materialismus vollzieht sich aber durch die Ablösung der Dialektik durch die Identität. Trotz dialektischer Durchführung, dialektischer Kategorienlehre hat der Identitätssatz das letzte Wort, wie dies schon im Hegelbuch gesagt wurde: „Alles auf Instanz Abhörbare im Erscheinenden weist auf das einheitliche Überhaupt des Bewegungs- und Willens-Inhalts. Und seine Tiefe – das im Erscheinenden noch nicht Erschöpfte, im Manifestieren vermittelte, aber nicht selber ganz Manifestierte – ist Identität.“ (Ernst Bloch, Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel, Berlin 1951, S. 518) Wie verhält sich nun das Dialektische zum spekulativen Materialismus? Zunächst geschieht die Transformation des dialektischen in den spekulativen Materialismus nicht, indem Dialektik durch Identität ersetzt wird: „Die erste bekanntest gewordene Verbindung ist die zwischen Dialektik und Materie. Eine auffallende Hochzeit zwischen zwei von Haus aus so verschiedenen Begriffspartnern, aber von Marx nicht etwa gestiftet, sondern objektiv am Werk erblickt.“ (Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt am Main 1970, S. 208) Der Bogen Utopie–Materie überschreitet das Dialektisch-Materielle. Die „utopisch beschaffene Materie“ (s.o., S. 209) steht im Zentrum des Spekulativen. Dabei scheint es, als würde die Dialektik zurückgelassen. Denn die letzte Daseinsweise der Materie wird nicht dialektisch, sondern als Identität bestimmt. Was hier in der „Tübinger Einleitung“ auf den Weg gebracht wird, thematisiert Bloch im „Materialismusproblem“. Dabei übernimmt er die in der „Tübinger Einleitung“ gesetzten Motive, um sie zu erweitern. So das Motiv einer Hochzeit Dialektik-Materie: „Dialektik auf die Füße gestellt, ist keine Selbstunterhaltung des Weltgeistes, sondern die Gangart der Materie, vorzüglich der im menschlichen Arbeitsprozess befindlichen.“ (Ernst Bloch, Das Materialismusproblem, Frankfurt am Main 1972, S. 255) Und: „Marxistische Dialektik bedeutet: […] der Widerspruch ist nicht nur eine Form des Denkens, sondern unabhängig vom Denken in der Materie gegeben, das heißt die Bewegung der Materie erfolgt objektiv dialektisch.“ (s.o., S. 394) Dialektischer Materialismus unterscheidet sich aber nicht vom spekulativen durch Erweiterung oder Veränderung der Dialektik, sondern durch das bereits bekannte Motiv des Bogens Utopie–Materie: „Daher ist

es schließlich mehr als nützlich, sobald Materie gedacht wird, sich nicht nur der Rezeption hegelscher Dialektik zu entsinnen, sondern ebenso, endlich, der Rezeption eines Materiebegriffs selber, wie er seit Aristoteles und seit der Aristotelischen Linken liegengeblieben ist.“ (s.o., S. 452) Spekulativer Materialismus stellt das „In-Möglichkeit-Sein“ der Materie ins Zentrum, keine qualitativ andere Verknüpfung von Dialektik und Materie. Im Spekulativen kommt der Materie ein Logisches zu. Sie besitzt Tendenz als „Energetik“ und Latenz als das als „Entelechetische“. Materie selbst bestimmt sich als „unvollendete Entelechie“ (s.o., S. 469).

Dialektik erfährt keine Korrektur, wohl aber wird sie nicht nur, wie im dialektischen Materialismus, auf Menschheits- und Naturgeschichte bezogen, sondern auch als Logik der Materie, der noch ungewordenen Substanz der Subjekt-Objekt-Beziehung: „Materie in Tendenz und Latenz drückt sich aus als Logikon, also nicht nur Bewegung, sondern ein objektiv Logisches ist Attribut der Materie, und das Logikon gehört genauso zur Materie wie ihre Bewegung, bildet mit dieser zusammen erst das einzige Grund- und Universalgesetz der Welt, die materielle Dialektik.“ (Ernst Bloch, Experimentum Mundi, Frankfurt am Main 1975, S. 261) Die utopische Materie ist nicht selbst dialektisch, da es sie nicht oder noch nicht gibt, aber sie determiniert die vorhandene Weltmaterie, die sich als subjektiv Noch-Nicht-Bewusstes und als objektiv Noch-Nicht-Gewordenes begreift. Das Gesetz der welthaften Materie heißt Dialektik, das der utopi-

sche Materie Identität. Der Ausflug in den spekulativen Materialismus führt wieder zur dialektischen Fassung in der Kategorienlehre zurück. Denn die urkategoriale Dreiheit, einschließlich ihrer dialektischen Besonderheit, ist bereits von spekulativ-utopischer Materie durchsetzt. Die dialektische Weltmaterie hat an der utopischen nicht ihre Grenze, sondern ist ihre Voraussetzung.
Aber dadurch wird klar, wenn utopische Materie als Substanz gefasst wird, so zielt die welthafte Prozessmaterie auf Identität. Das dialektische Auseinander ist potenziell eine Aufhebung in die Identität. Identität ist der letzte qualitative Sprung der Dialektik. Oder korrelativ zum Vor-Schein eines Seins wie Utopie ist die Identität ein logischer Vor-Schein. Aber ebenso, wie der Vor-Schein vermittelt ist, sowohl utopisches Abbild als auch wesenhafte Erscheinung, müsste die Identität als Horizontbegriff zweideutig angelegt sein, einerseits prozessuale Identifizierung, andererseits Ausdruck utopischer Substanz. Vielleicht wäre es dadurch möglich, die Identität mehr als nur negativ zu definieren, in dem Sinne, dass sie nicht als leere Tautologie gedacht werden darf. Die einfache Abhebung von der Schulbuchlogik ist für diesen logischen Vor-Schein zu wenig. Wohl kommt Identität in den Vor-Scheinweisen vor, wie im Marxsatz „Humanisierung der Natur, Naturalisierung des Menschen“ der in der „Selbstbegegnung“. Jedoch, in einer Kategorienlehre, die sich durchaus vor Wiederholungen nicht scheut, wäre es wünschenswert, endlich das Verhältnis Dialektik–Identität zu thematisieren und nicht getrennt zu behandeln.

Im „Geist der Utopie“ geht es um Selbstbegegnung, somit um Identität. In „Erbschaft dieser Zeit“ wird eine spezifische Form der Dialektik entwickelt, dies ohne Bezug zur Identität. Im „Prinzip Hoffnung“ steht der Weg zur Identität, auch Heimat genannt, im Zentrum. Und in der „Tübinger Einleitung“, die den Rahmen für das „Materialismusproblem“ absteckt, werden Dialektik und Identität gesondert betrachtet. Im „Experimentum Mundi“ verändert sich dieser Sachverhalt nicht. Im Gegenteil, an eine Vermittlung von Dialektik und Identität ist nicht gedacht. Sie wird sogar durch die Anbindung der Identität an die Substanz verhindert.
Dialektik und Identität gehören verschiedenen Seinssphären an. Die Dialektik ist in der Welt der Erscheinungen beheimatet, Identität geht auf Wesenhaftes. Aber während Wesenhaftes auf die Erscheinung verwiesen ist, fällt der entsprechende Bezug von Identität zur Dialektik aus.

Damit wird insgesamt deutlich: in der dialektisch angelegt und ausgeführten Kategorienlehre erscheint Identität als Horizont. Inmitten des dialektischen Weltprozesses begreift sich Identität als Index des Utopischen. Was sich als Dialektik ausgibt, ist kein kaschiertes Identitätsdenken, vielmehr Dialektik der materiellen Daseinsformen. Gerade durch die Nichtvermittlung von Identität und Dialektik ist eine Verwechslung oder Vertauschung von Identität und Dialektik ausgeschlossen.
Auch der spekulative Materialismus steht nicht im Zeichen der Identität. Die objektiv-realen Möglichkeiten der Weltmaterie, die aus dem In-Möglichkeit-Sein entspringen und nicht aus einer Art metaphysischer Materie, entfalten sich dialektisch und nicht deduktiv. Denn das Mögliche des Identisch-Einen wird durch Differenzierung gewonnen. Die Möglichkeit ist dabei nur Abgeleitetes als Inhärenz der Identität. Tendenz, Latenz, Prozess sind dialektische Begriffe, damit gerade nicht mit Identitätsdenken zu vereinbaren. Wäre Blochs Dialektik in Wahrheit Identitätsphilosophie, so würde sie in der widerspruchsfrei geordneten Naturwissenschaft ihr Vorbild haben. Es wäre dann nicht notwendig, die Naturmaterie der Physik zu kritisieren und in der Folge daran zu arbeiten, die Naturgesetze mit der potenziellen Naturtendenz zu konfrontieren. Der Vorwurf der Identitätsphilosophie ist haltlos. Die utopische Substanz-Identität-Relation ist eine dialektische Perspektive. Der Hinweis auf diese letzte Relation reicht als Argument dafür nicht aus. Es müsste gezeigt werden, dass die aus der Identität folgenden Momente wie Differenzierung, Deduktion, Symmetrie das blochsche offene System stabilisieren. Denn Dialektik wie Identität produzieren eigene Spannungsfelder, die nicht zusammengehen. Der Vorwurf müsste sich auch darin bewähren, dass die dialektischen Prozesse und Auszugsgestalten in Wahrheit Ausflüsse und Figuren der Identität sind. Dieser Nachweis wurde bisher nicht erbracht.

II. Kategorie, Materie, Kunst

1. Einleitung

Bloch ist ausgegrenzt. Als „Weltmeister der Hoffnung“ gehört er ins Feuilleton. Er ist mittlerweile unter aller Kritik, ganz davon zu schweigen, dass seine Philosophie nicht einmal als Übungsmaterial dient, um daran Defizite aufzuzeigen. Schon die Tat-sache, dass sich ein Student mit Bloch beschäftigt, beweist, dass er nicht für die Philosophie geeignet ist.

Nachdem sich das Lüftchen der postmodernistischen Revolutionen, der neuen Mythologien, der Neostrukturalismen und Neodekonstruktivismen gelegt hat, ist Neokonservatismus mit zeitgemäßer Nomenklatur angesagt. Es soll alles so bleiben, wie es ist oder wie es seit Platon war. Die Universitätsphilosophie verbindet utopisches Philosophieren, wenn überhaupt, mit Schelling, nicht mit Bloch. Hegel ist als Dialektiker gänzlich verschwunden. Man hat ihn zum Theologen der Weltgeschichte umgebogen, oder er ist als Ontologe der bescheidene Vorläufer Heideggers. Kurz, es klingt alles so neu und ist doch so alt. So wurde Blochs Philosophie zu seinen Lebzeiten mit Adornos Behauptung kaltgestellt: „Hoffnung ist kein Prinzip.“ Das war ein Säbelhieb, und die Neokonservativen nahmen es genüsslich auf, wobei sie wohl kaum den Unterschied zwischen einem Axiom und einem Prinzip kennen. Repräsentativ für eine schulphilosophische Erledigung ist auch die Vorgehensweise von Walter Schulz, die man im übrigen auf jeden Philosophen anwenden kann:

Er meint, Blochs „Kerngedanke“ des erfüllten Lebens „entspringt dem Reich der Wünsche und der Fantasie. Es wird nicht sichtbar, wie die Verwirklichung dieser Utopie geschehen kann.“ (Walter Schulz, Grundprobleme der Ethik, Pfullingen 1989, S. 313)

Nun ist also die Postmoderne zu Ende, die nichts anderes war als Historismus im neuen Outfit, wie es jeder schon an der Architektur erkennen konnte: das Alte hinter riesiger Glasfassade versteckt. Das heißt jedoch nicht, dass Bloch wieder interessant geworden wäre. Seine Philosophie ist aber für jene wichtig, die sich dem Konformismus verweigern und sich dem intellektuellen Provinzialismus entziehen wollen. Also für jene, die auf den Ungehorsam der Ideen setzen und sich mit Max Benses Auffassung anfreunden können: „Die Philosophie, scheint mir, hat gerade durch die Tatsache, dass ihr die literarische Form ebenso möglich ist wie die wissenschaftliche, immer die Möglichkeit, spekulative Ideen zu entwickeln, die als solche konkret oder material für sich selbst stehen und auf diese Weise einen ebenso unstofflichen wie kühnen Druck auf Erscheinungen des Lebens, auf die Sinne, auf das Geschlechtliche, auf Hass und Liebe, auf Macht und Opposition, auf alle vitalen Akte, die genügend Rationalität oder Sensibilität besitzen, ausüben und die großen Merkmale des individuellen und des gesellschaftlichen Wesens voneinander scheiden, und ich finde auch, dass die utopische Funktion der Philosophie mit Recht immer wieder auf derartige zugleich radikale und spekulative Ideen aus ist.“ (Max Bense, Ungehorsam der Ideen,

Abschließender Traktat über Intelligenz und technische Welt, in: Ausgewählte Schriften, Band 1, Stuttgart/Weimar 1997, S. 332)

Für die einen ist Bloch der Philosoph des Nebenbei und des Unmerklichen, das nun zu einer Instanz gemacht wird. Für andere ist er der letzte Metaphysiker im nachmetaphysischen Zeitalter. Für dritte ist er ein säkularer Theologe und Eschatologe. Unbestritten allerdings ist er der Philosoph des Expressionismus. Unbestritten ist auch, dass seine Philosophie aufs Ganze geht. Sie bescheidet sich nicht. Sie ist eine Ontologie, jedoch als Kategorienlehre, ein Materialismus, jedoch einer der Materie mit Utopie verbindet.

Das utopische Denken ist weder nur rational, noch irrational. Es kennt die Beschränktheit der Rationalität ohne sich der Irrationalität auszuliefern. Dies ist möglich – und das ist die These dieser Studie –, indem sich das Denken in ästhetische Reflexion verwandelt. Oder anders formuliert: Ästhetische Reflexion ist das Zentrum der Ontologie des Noch-Nicht-Seins. Wenn das Denken nicht als bloße Denkform definiert wird, sondern als ästhetische Reflexion begriffen wird, schlüsselt sich das Ineinander des Verschiedenen auf, kann erklärt werden, wie es ein Sein überhaupt geben kann, das es nicht gibt oder zumindest noch nicht gibt. Ästhetik ist nicht nur eine Disziplin, die auf die sinnliche Anschauung bezogen bleibt. Das Ästhetische wird in die Denkform gleichsam hineingenommen. Dadurch bleibt sie nicht mehr Denkform, vielmehr verwandelt sie sich in ästhetische

Reflexion, also in eine sinnlich-materielle Denkweise. Erst als solche kann sie das materielle Dasein abbilden. Die Denkform ist eine Abstraktion des Materiellen. Die ästhetische Reflexion macht die Abstraktion rückgängig. Sie gibt der deformierten Materie das zurück, was die Form nicht erfasst, ihre sinnliche Erscheinung. Dem formalen Denken ist die Materie reine Ausdehnung oder nur das, was nach Gesetzen abläuft, also ewige Wiederholung. Das ist zwar die Materie auch, aber es fehlt eben auch das, was die Denkform als unwesentlich unterschlägt. Dieses vermeintlich Unwesentliche ist nun Thema des Ästhetischen. Dabei ist das Unwesentliche nicht etwas Formloses. Das wäre etwas Chaotisches. Das Ästhetische ist ein Moment des Denkens. Indem das Denken also ästhetisch aufgeladen wird, ist es mehr als Denken in Denkformen, vielmehr eben: Reflexion. Für jemand, der die Denkformen für transzendental hält, also vor aller Erfahrung seiend und für alle Erfahrung gültig, für den ist eine solche Konstruktion der ästhetischen Reflexion natürlich barer Unsinn.

Die ästhetische Reflexion als Erkenntnisweise ist aber auch kein Produkt des Idealismus, sondern des Materialismus. Und sie resultiert aus der Erkenntnis, dass die Denkformen aus der Warenform entspringen. Wie Alfred Sohn-Rethel nachgewiesen hat, ist der Identitätssatz nichts anderes als der ideelle Formausdruck des Warentauschs. Ästhetische Reflexion ist aber auch die Konsequenz aus Hegels Einsicht, dass Etwas immer eine dialektische Einheit des Einen mit dem Anderen ist. Da ästhetische

Reflexion etwas Widersprüchliches ist, ist sie nur als eine dialektische Einheit zu definieren. Insofern ist sie nicht nur auf den Materialismus bezogen, sie wird auch der dialektischen Materie gerecht. Und es ist der dialektische Charakter, der indiziert, dass das, was ist, nicht oder noch nicht mit sich identisch ist.

2. Ästhetische Reflexion und die Grundkategorie

Die Erkenntnisweise der ästhetischen Reflexion greift nicht erst in den Bereichen der Kunst, Kultur, Musik oder Literatur. Sie ist schon mit der Grundkategorie der Kategorienlehre mitgesetzt.

Blochs Philosophie ist eine Zweiseitenlehre, nämlich von Dass-Anstoß und Was-Gehalt. Die Grundkategorie hierbei ist die Beziehung: „dass aber zwischen Dass und Was überhaupt bezogen werden kann: diese Beziehung ist selber die Grundkategorie, und alle anderen führen sie nur aus, alle anderen sind nur die fortgeführte Lichtung, der aus dem Dass entspringenden Etwas-Vielheit durch ein Wegnetz.“ (Ernst Bloch, Experimentum Mundi, Frankfurt am Main 1975, S. 71) Diese Zweiseitenlehre versteht sich als Identitätsphilosophie, die das Sein wie Utopie als Identität von Dass und Was bestimmt. Diese Identität ist jedoch nicht vorhanden. Das Dass ist auf das Etwas nur bezogen. Denn ohne das Dass gäbe es kein Etwas. Diese Beziehung ist jedoch keine der Identität, auch nicht von Grund und Folge, sondern eine der Nicht-Identität im wörtlichsten Sinne. Diese paradoxale Beziehung der Nicht-Identität, dergestalt, dass im Etwas

etwas ist, was nicht nur etwas ist, und dieses Etwas nur durch etwas Anderes ist, ist nur im Schein zu erfahren. Der Schein gehört zum Wesen des Etwas. Erst durch den Schein ist Etwas als Was-Gehalt bestimmt. Der Schein ist so konstitutives Element. Er ist nichts Unwesentliches, sondern ist Moment der Identität eines Etwas.

Der Schein ist nicht grundlos, er ist Erscheinung des Dass-Anstoßes. Damit hat der Schein seine argumentative Begründung erlangt. Adorno behauptet somit mit Recht: „Blochs Utopie nistet im Hohlraum zwischen Schein und dem bloß Seienden.“ (Theodor W. Adorno, Noten zur Literatur, Frankfurt am Main 1974, S. 237)

Wenn sich das Sein wie Utopie als Identität von Dass und Was bestimmt, so ist klar, dass im Zustand des Noch-Nicht keine Identität herrscht. Es gibt bestenfalls eine Noch-Nicht-Identität. Genauer, die Identität ist eine des Widerspruchs oder dialektisch. Die Identität ist eine Einheit von Identität und Nichtidentität oder eine seinsollende Identität: „Identität wird darin nicht als bloß tautologisch leere gefasst, auch nicht als bloß methodisch bei der Stange haltende, vielmehr als prozessuale Identifizierung.“ (Ernst Bloch, Experimentum Mundi, Frankfurt am Main 1975, S. 246)

Identifizierung als Prozess bedeutet zugleich Verminderung der Nicht-Identität. Das Fremde als etwas Nichtidentisches wird vertraut, indem es ihre Nichtidentität verliert. Identifizierung ist für Bloch ein anderes Wort für Selbstbegegnung. Exemplarisch wird die Selbstbegegnung an einem alten Krug deutlich. Selbstbegegnung oder

Identifizierung bedeutet nicht nur, ein Objekt zu identifizieren, im Sinne von erkennen, sondern gleichzeitig auch, subjektiv identifiziert oder erkannt zu werden. Es ist eine Wechselwirkung, dergestalt, dass auch der Erkennende durch ein Objekt etwas an sich wahrnimmt, was vorher überhaupt nicht vorhanden war.
Die Subjekt-Objekt-Wechselwirkung bildet sich durch Vertauschung. Das Subjekt verwandelt sich in ein Objekt, verwandelt dadurch das Objekt selbst, das dann als etwas Subjekthaftes erfahren wird: „Ich bin an ihm, an dem alten Krug […]. Ich werde nicht mit jeder Pfütze grau und nicht von jeder Schiene mitgebogen, um die Ecke gebogen. Wohl aber kann ich krugmäßig geformt werden, sehe mir als einem Braunem, sonderbar Gewachsenen, nordisch Amphorahaften entgegen, und dieses nicht nur nachahmend oder einfach einfühlend, sondern so, dass ich daran als mein Teil reicher und gegenwärtiger werde.“ (Ernst Bloch, Geist der Utopie, Frankfurt am Main 1973, S. 17)
Setzt man nun den Akt der Selbstbegegnung mit dem kategorialen Was-Gehalt und Dass-Anstoß in Korrelation, könnte gesagt werden, dass eine solche prozessuale Identifizierung als Subjekt-Objekt-Wechselwirkung überhaupt möglich wurde, verdankt sich dem Dass-Anstoß. Dieses sich Wiederfinden im Anderen ist dadurch möglich, dass sich im Einen wie im Anderen der Dass-Anstoß, wenn auch nur blitzhaft, bemerkbar machte, um gleichsam eine Identitätsverschmelzung des Einen mit dem Anderen herzustellen.

Dieser Akt der Selbstbegegnung oder der Subjekt-Objekt-Wechselwirkung ist selbstverständlich nicht real, sondern eine Fantasietätigkeit. Also ein Vorgang, der zwar stattfindet, aber nur in der Welt des Scheins. Wie könnte man diese Vorgänge anders bestimmen, denn als ästhetische. Diese ästhetischen Akte vernachlässigt Bloch nicht zugunsten der reinen, erhabenen Denkakte. Im Gegenteil, der Dass-Anstoß im Was-Gehalt wird durch das Ästhetische wahrnehmbar. Die Denkformen beziehen sich auf den Was-Gehalt, das Ästhetische auf den Dass-Anstoß, der eben nur im Was-Gehalt als Schein erfahrbar ist.
Und wenn die ästhetische Wahrnehmung konstitutiv für das Denken ist, verändert es sich in eine ästhetische Reflexion. Eine Wahrnehmung ist dann ästhetisch-reflexiv, wenn im Was-Gehalt der Dass-Anstoß scheinhaft fühlbar ist. So sind ökonomische Probleme, logische Sachverhalte oder politische Ansichten keine Bereiche der ästhetischen Reflexion, sondern der kritischen Vernunft. Ihr Gebiet ist die Ontologie oder die Seinsmaterie.

3. Ästhetische Reflexion, Materie, Identität

Denken, wie es die abendländische Geschichte überliefert, ist ein Abstraktionsvorgang. Es beginnt da, wo die sinnliche Wahrnehmung aufhört, und es beginnt damit, sich von der Sinnlichkeit abzustoßen. Die erste Stufe der Abstraktion ist die Formalisierung. Ein Denkakt ist ein Urteil, das einen Sachverhalt ausdrückt. Diese Denkakte sind objektbezogen. Da sich das Denken in Formen bewegt, sind die Objekte Formobjekte. Als Formen sind sie

nun gleichgemacht und können miteinander verglichen werden. Genauer, das Gleiche wird identifiziert, also gleich gesehen. Das Ungleiche als nichtidentifizierbar unterschlagen. Daraus ergibt sich nun ein Formzusammenhang. Nach jeweiligem Einsatz des Identitätssatzes, des Satzes vom Widerspruch und des Satzes vom Grund, der Wirkursache und der Zweckursache ergeben sich Formzuordnungen. Wobei der Identitätssatz der grundlegende ist, weil erst mit seiner Hilfe das Gleiche und Ungleiche, die Ursache und die Wirkung zu ersehen sind. Insofern heißt Denken identifizieren. Nun reicht es nicht aus, irgendwelche Zuordnungen vorzunehmen. Denken ist zugleich Ordnungsdenken, also müssen die Formen klassifiziert werden. Diese Klassifikation oder Kategorisierung geschieht wieder durch Anwendung des Identitätssatzes, der nun als Graduierung eingesetzt wird. Die Graduierung geschieht wiederum nach Maßgabe der Inhärenz. Je identischer eine Sache mit sich selbst ist, umso höher rangiert die Formsache. Das Höchste oder Oberste ist deshalb das Höchste, weil es im Niedersten inhäriert. Das Niederste ist deshalb ganz weit unten, weil das Nächsthöhere im Nächstniederen inhäriert, aber nicht das Niedere im Nächsthöheren. Das Niederste ist das mit minimaler Identität, das heißt, es ist nicht mit sich selbst identisch, während das Höchste eine maximale Identität aufweist. Es ist mit sich selbst identisch oder es ist das Selbe. Als das mit sich selbst Identische oder als Selbigkeit ist es auch das Eine, weil nur das Eine mit sich selbst identisch ist, im Gegensatz zum Zweiten, dem

das Eine und etwas Anderes inhärent ist, das das Zweite erst zum Zweiten macht. So wird denn das Selbe oder das ausschließlich mit sich selbst Identische auch Gott, Sein, Idee, Substanz oder Wahrheit genannt, während das Niederste die Unwahrheit, die Andersheit, die Natur, die Materie oder das Chaos ist. Oben herrscht die Klarheit der reinen Identität, unten geht es wild zu. Dort herrscht Dunkelheit und Verworrenheit. Doch nicht ganz. Das Denken oder die List der Vernunft weist auch im Niedersten einen Lichtstrahl der Inhärenz nach. So ist die Natur oder die Materie nicht von allen guten Göttern verlassen. Die minimale Inhärenz zeigt, dass in der Natur Gesetze herrschen. Die Naturgesetze oder die Bewegungsgesetze der Materie zeigen, dass auch im Niedersten das höchste Sein anwesend ist. Diese Anwesenheit ist eine Identitätsbeziehung. Nach diesem Muster sind die abendländischen Systeme gebaut, seien sie ptolemäischer oder kopernikanischer Natur. Es ist ein Denken in Formen und als solches ein Abstraktionsvorgang, weil schon seine Kategorien und Begriffe, seine Grundsätze und Regeln der Alltagswelt, insbesondere der Sprache, entspringen, von der sie abstrahieren. Dies hat Mauthner in seinem Wörterbuch der Philosophie nachgewiesen: „Der Einsicht, dass es um die Geschichte wissenschaftlicher oder gar philosophischer Begriffe nicht anders stehe, als um die Geschichte von Waffen und Hausgeräten, von Architektur- und Märchenmotiven, stand nun seit jeher der menschliche Geisteshochmut im Wege, der das, was ihn vom Tiere unterschied, die Sprache nämlich, durch die

tausend Jahre des Christentums für ein göttliches Gnadengeschenk an den Menschen hielt, nachher immer noch unter christlichem Einflusse für etwas Übermenschliches, Übernatürliches; man wagte nicht zu glauben, dass nichts in den Worten in der Sprache enthalten wäre, was nicht Menschen in die Worte hineingelegt hätten." (Fritz Mauthner, Wörterbuch der Philosophie, Zürich 1980, S. XIX) Beispielsweise ist mit der berühmten Usia oder der Substanz nichts anderes als der Grundbesitz gemeint (vgl. George Thomson, Die ersten Philosophen, Berlin 1980, S. 170). Ihre hohe Bedeutung wird dann schon deshalb offenkundig, weil bei Überschuldung der Grundbesitzer als Sklave verkauft wird. Die Denkbestimmungen sind also Abstraktionen. Was sich nicht identifizieren lässt, ist für das Denken auch nicht vorhanden. So vor allem, wie gesehen, die sinnliche Materie. Das Resultat dieser abstrakten Denkweise ist die Naturwissenschaft. Ob sich nun das naturwissenschaftliche Denken aufgrund des Objektbezugs der Dialektik öffnen muss, dergestalt, dass ein Teilchen nicht nur mit sich selbst identisch ist, sondern auch eine Welle ist, steht auf einem anderen Blatt. Aber klar ist, dass dieses abstrakte Denken keine Philosophie ist. Denn als Philosophie hat sie gerade das zu denken, was die Denkformen als Andersheit oder als Unwahrheit diffamieren.

Das Identitätsdenken verurteilt die Materie zum unwahren Sein oder zum Sein, das keine Wahrheit besitzt. Dann ist selbstverständlich, dass Identitätsdenken und Materialismus nicht vereinbar sind. Materialistische Philosophie

zielt auf die Wahrheit der Materie. Dies geschieht nicht mit Hilfe des Identitätsdenken, da es keine Wahrheit entdecken kann. Also müssen neue Verfahren und Bezeichnungen gefunden werden, um der Materie gerecht zu werden. Jedoch auch materialistische Kategorien und Begriffe kommen nicht ohne Identitätssatz aus, denn er garantiert Erkenntnis der Materie. Um der Materie auf den Leib zu rücken, ist es zunächst ganz nützlich, von dem auszugehen, was das Identitätsdenken über die Materie aussagt. Die Materie ist die Andersheit oder Unwahrheit, sie ist das Geistfremde oder das Andere des Geistes. Materie wird somit nur negativ bestimmt. Positiv sind nur die Gesetze, aber die sind ja nur in die Materie eingeschriebener Geist, damit Materie überhaupt etwas Positives besitzt. Materialistisches Denken setzt nun damit ein, diese Andersheit oder das Negative nicht zu verdammen oder als Feind zu behandeln, sondern in den Blick zu nehmen. In den Blick kommt aber dem materialistischen Denken zunächst nicht die Materie, sondern, weil es ja auch ein Denken ist, die Andersheit des Geistes. Dann fragt es sich, denn zum Denken gehört das Fragen: Was macht denn die Materie zur Andersheit, was ist denn das Andere des Geistes oder der Idee? Und kommt zum Schluss: Andersheit ist das, was jenseits des Denkens ist. Andersheit ist das, was nur in der Empfindung, der Anschauung und der Vorstellung, also unterhalb des Verstandes und der Vernunft vorkommt.

Diese Qualität der Andersheit – es ist eine Qualität, sonst wäre sie nicht spürbar – wendet materialistisches Denken

positiv, indem sie diese Andersheit als Materie bezeichnet. Mit dieser kopernikanischen Wende ist aber das Denken in Denkformen und als Identitätsdenken verlassen. Materialistisches Denken verändert sich in Philosophie. Materialistische Philosophie möchte gerade das begreifen, was das abendländische Inhärenzdenken seit Platon ausschließt. Die negativen Bestimmungen reichen zunächst aus, um die Materie positiv zu bestimmen. Es ist das, was unterhalb der Bewusstseinsschwelle liegt, es ist der Widerstand gegen das Geistige, es ist das Schwere und Beharrende, aber auch, und damit beginnen die Geheimnisse der Materie, das Aktive, das sich als Empfindungsgrößen und Sinneswahrnehmungen bemerkbar macht. Und als etwas Aktives, das sich im Menschen mithilfe der Sinnesorgane wahrnehmbar macht, ist diese materielle Aktivität kein Dasein – als Dasein wäre die Materie reine Passivität –, sondern eine Existenzweise. Von daher wäre materialistische Philosophie als sinnliche, leibliche Existenzmitteilung zu definieren.

Materie ist mehr als nur Raum-Zeit-Ausgedehntheit, mehr als Schwere. Sie ist, jetzt das Negative positiv formuliert, etwas qualitativ Intensives oder eine Existenzweise, die sich durch Intensitäten artikuliert. Um diese Existenzweise der Materie zu bestimmen, verwandelt sich materialistische Philosophie in ästhetische Reflexion. Sie ist ästhetisch, weil sich das Ästhetische auf das Sinnliche, Anschauliche, Leibliche bezieht und sie ist reflexiv, weil sie nicht die sinnliche Qualitäten zum Material der Denkformen macht, sondern aufnimmt und auf mögliche Identitätsinhärenz untersucht. Die Reflexion ist zweideutig. Sie reflektiert das Ästhetische, das sich auf die materiellen Intensitäten bezieht und sie reflektiert das Identitätsdenken, ohne das keine Erkenntnis der materiellen Existenzmitteilung möglich wäre. Reflexion ohne Identitätsdenken wäre keine Philosophie, ebenso wie Reflexion ohne das Ästhetische nicht materialistisch wäre. Das ist einfach und kompliziert, aber evident. Man braucht nicht auf die Hirnforschung verweisen, die längst erkannt hat, dass das Gehirn kein Kasten mit verschiedenen Schubladen, sondern ein neuronales Netz ist. Der Begriff der ästhetischen Reflexion ist keine Abwandlung der emotionalen Intelligenz. Er ist Resultat der philosophischen Tatbestände. Diese machen es notwendig, von ästhetischer Reflexion zu sprechen, auch wenn er für den puristischen Identitätsdenker ein hölzernes Eisen ist. Er ist aber kein hölzernes Eisen, sondern notwendig dialektisch. Die dialektische Verfassung der ästhetischen Reflexion ist wegen des dialektischen Charakters der Materie notwendig. Wäre sie nicht dialektisch, könnte sie nicht das sein, wozu sie das Identitätsdenken macht, nämlich Andersheit. Nichtdialektische Materie ist identifizierte Materie und als identifizierte ist sie passives Material oder Stoff.

Materialistische-dialektische Philosophie als ästhetische Reflexion identifiziert die Materie nicht als Objekt, sie weiß als dialektische, dass Materie die Einheit des Einen mit dem Anderen ist. Als identifizierte Materie ist sie das Objekt der Naturwissenschaft, das Material des

Denkens. Als sichtbare Natur ist sie das Gegenüber des Landschaftsmalers. Das Problem ist ihre Andersheit und deren Intensitäten, die sich in Naturqualitäten, Empfindungsqualitäten, in Wünschen, Gefühlen und Phantasien artikulieren. Verbirgt sich in dieser Andersheit nicht etwas Subjektives? Muss sich nicht notwendigerweise etwas Subjektives als Produktivität verbergen, denn sonst könnte sich die Andersheit überhaupt nicht bemerkbar machen. – Das sind alles Spekulationen, aber deshalb nennt Bloch auch seine Philosophie spekulativen Materialismus.
Aus dieser Perspektive des spekulativen Materialismus erfährt die Selbstbegegnung an einen alten Krug aus dem „Geist der Utopie“ eine neue Interpretation. Die Selbstbegegnung ist von der Andersheit der qualitativen Materie initiiert, die sich als Dass-Anstoß meldet. Dieser Dass-Anstoß der Andersheit verwandelt im Akt der Selbstbegegnung nicht nur das Subjekt in etwas Anderes, sondern auch der Krug als Gegenüber zeigt sich in seiner Andersheit, die sich nur darin sehr unbestimmt so beschreiben lässt: Das ist „ein Krug, der nichts Künstlerisches an sich hat, aber so müsste ein Kunstwerk aussehen, um eines zu sein“ (Ernst Bloch, Geist der Utopie, Frankfurt am Main 1973, S. 17). Das bloße Ding, der Krug, verwandelt sich im Akt der Selbstbegegnung selbst in ein scheinhaftes Gebilde, das mit dem Gefäß nur die Form teilt, und nur so als Kunstwerk kann es zur Erweiterung, damit zur Identifizierung des Nichtidentischen beitragen. Als Kunstwerk gibt er den Schein einer möglichen Identität ab. Selbstbegegnung ist somit eine der Verwandlung,

dergestalt, dass sich die jeweiligen Andersheiten in der Welt der Andersheit zu einer Identität zusammenschließen. In der Andersheit kristallisiert sich erst die Identität des Menschen, der Dinge und der Natur. Denn Mensch wie Natur, das Sein im Ganzen besitzen keine Identität. Diese bildet sich möglicherweise erst durch und in der Andersheit. So kann nach Bloch der Tod dem Menschen nichts anhaben, weil der Mensch noch gar keine Identität besitzt, die durch den Tod zerstört werden könnte.

4. Ästhetische Reflexion und Kunst

Die Andersheit, die gleichsam die Materie als qualitativ Intensives verbürgt, ist nicht vorhanden oder paradox gesprochen nur als Nicht-Vorhandenheit vorhanden. Dass sie vorhanden ist, zeigt sich im Dunkel des gelebten Augenblicks, im Leben, das nicht erlebt wird. Sie ist vor allem zumindest als Schein vorhanden. Und da dieser Schein auf die Andersheit als paradoxale Nicht-Vorhandenheit verweist, definiert Bloch diesen Schein als Vorschein. Als Vorschein ist er mehr als Blendwerk oder Gaukelei. Er ist eine korrelative Seinsbestimmung. Gegenüber dem Dasein ist er das Unwesentliche, gegenüber der Andersheit ist er die wesentliche Bestimmung. So verzwickt sich die Sachlage darstellt, so einfach kann sie illustriert werden: Zündet einer ein Streichholz an, setzt er einen chemischen Verbrennungsprozess in Gang. Es entsteht eine Flamme, damit Licht. Nun ist dieses Licht gegenüber dem chemischen Vorgang eine Zutat, also etwas Unwesentliches. Jedoch zündet einer ein Streich-

holz an, um Licht in die Finsternis zu bringen, so ist der Lichtschein, obwohl nur Schein, das Wesentliche. Der chemische Prozess das Unwesentliche. Die Sphäre des Vorscheins ist das Ästhetische, und da es sich wesentlich um Schein handelt, sind jene Phänomene zu beachten, die sich dem Schein verschreiben. Es sind die Kulturphänomene, insbesondere die Kunstwerke. „Primär am Kulturwerk ist die Hoffnung; nur sie versteht und vollzieht auch die Vergangenheit, öffnet die lange, gemeinsame Heerstraße." (Ernst Bloch, Das Materialismusproblem, Frankfurt am Main 1972, S. 417) Derart ist „jedes große Kunstwerk außer seinem manifesten Wesen, auch noch auf eine Latenz der kommenden Seiten aufgetragen, soll heißen: auf die Inhalte einer Zukunft, die zu seiner Zeit noch nicht erschienen ist, ja letztlich auf die Inhalte eines noch unbekannten Endzustands." (Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main 1969, S.110) Der Schein der Andersheit, den die Kunst produziert, ist der Vorschein möglicher Identitätsbildung. Diese steht im Widerspruch zum begrifflichen Identitätsdenken, das die Andersheit negiert, und deshalb mit Recht als Ideologie, wie Adorno meint (vgl. Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt am Main 1970, S. 149), also als falsches Bewusstsein, zu entlarven ist. Die ästhetische Reflexion umgreift beides, vereinheitlicht es in einem dialektischen Verhältnis. Dergestalt, dass das reflexive Denken die Daseinsformen identifiziert, das ästhetische Denken die Nichtidentität in den Daseinsformen festhält. Insofern ist das eine die Negation des anderen oder positiv gewendet: Die ästhetische Reflexion ist die Einheit des Gegensätzlichen oder die Einheit von Identität und Nichtidentität, von Dasein und Vorschein, die korrelativ aufeinander bezogen sind, sich jedoch als wechselseitige Negation aneinander abarbeiten. Blochs utopische Konstruktion steht und fällt mit dieser Korrelation von Dasein und Vorschein. Mit dieser Bestimmung der Materie als Andersheit und als Nichtidentität, die sich aber als Vorschein bemerkbar macht, liegt eine Struktur vor, die dem abendländischen Identitätsdenker weniger eine Zumutung als ein Ärgernis ist. Hat er schon mit der Dialektik seine Schwierigkeiten, erscheint ihm dies als ein Wahnwitz. Doch ebenso wahnwitzig und unverständlich ist ihm der kapitalistische Warencharakter. Er versteht nicht, dass die Ware in Gebrauchswert und Tauschwert zerfällt. Dass der Tauschwert das Nichtidentische am Gebrauchswert ist und umgekehrt. Und das, obwohl die kapitalistische Warenproduktion in der Weise funktioniert. Wäre die Ware nur mit sich selbst identisch und nicht, wie es tatsächlich der Fall ist, zugleich identisch und nichtidentisch, gäbe es keinen Kapitalismus.

5. Die Kategorienlehre

Lenin forderte in seinen „Philosophischen Heften" eine Kategorienlehre, wobei die Kategorien als „Stufen des Heraushebens, das heißt der Erkenntnis der Welt, als Knotenpunkte in dem Netz, die helfen, es zu erkennen und es sich zu eigen machen" (Lenin, Philosophische Hefte, Berlin 1973, S. 85). Lenin hat eine Kategorien-

lehre im Sinn, die der revolutionären Arbeiterklasse als sozialistische Ideologie dienen könne. Ebenso betrachtete Lukács den historischen Materialismus nicht als Methode wissenschaftlicher Forschung, sondern als Kampfmittel des Proletariats (vgl. Georg Lukács, Geschichte und Klassen-bewusstsein, Amsterdam 1967, S. 230). Bloch wendet sich gegen ideologische Konzepte. Statt der „Ideologie mit Kategorien" möchte er „Kategorien ohne Ideologie in Auswahl" erarbeiten (Ernst Bloch, Experimentum Mundi, Frankfurt am Main 1975, S. 27). Seine Kategorienlehre ist einerseits „Ideologiedurchschauung im Vergangenen mit nachfolgendem Problem eines utopischen Überschusses" und andererseits „Prüfung und so realistisches Erkennen der Zukunft, Zukunfts-Tendenz, Zukunfts-Latenz in der Gegenwart, der nächsten Möglichkeit selber" (s.o.). Für die Kategorienlehre werden also solche Kategorien ausgewählt nach Maßgabe des „utopisch Bedeutenden in ihr" oder nach „Maßgabe ihrer recherchierende[n] Anlage zu konkreter Utopie" (s.o.). Kategorien sind keine Denkformen, sondern sie spiegeln die „jeweils allgemeinsten Daseinsweisen, Daseinsformen" (S. 71). Sie sind geprägte Formen, die lebend sich entwickeln, indem „sie weitersuchendes Meinen entwickeln und zugleich als versuchtes Werk in Beziehungen sich ausprägen". Exakter könnte man – gemäß der Zweiseitenlehre von Dass-Anstoß und Was-Gehalt – formulieren: Eine Kategorie ist eine Daseinsform, die als dialektische Einheit Wirklichkeit und Möglichkeit verbindet. Jede Kategorie fasst sowohl das Nach-Möglichkeit-Seiende als auch das In-Möglichkeit-Seiende.Die Kategorienlehre insgesamt ist eine Verknüpfung des „Kältestroms" mit dem „Wärmestrom" (Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main 1969, S. 235). Der Kältestrom geht auf die „maßgeblich vorliegenden Bedingungen, lehrt das Verhalten auf dem Weg zum Ziel", der Wärmestrom zielt auf das „utopische Totum". Er verhindert dadurch, „dass Partialerreichungen auf diesem Weg für das ganze Ziel genommen werden und es zudecken" (s.o., S. 237). Diese Einheit des Nach-Möglichkeit-Seienden und des In-Möglichkeit-Seienden, als Einheit von Wirklichkeit und Möglichkeit ist nichts anderes als die „dialektische Materie". Wärme- und Kältestrom sind so in der dialektischen Materie verankert. Der Wärmestrom thematisiert das In-Möglichkeit-Seiende, das sich durch die Kultur artikuliert. Der Kältestrom klärt über das Nach-Möglichkeit-Seiende auf. Diese Aufklärung präzisiert sich als „Logik einer Situations- und Tendenzanalyse, deren praktische Auswertung den Sieg der Arbeiterklasse gewährleistet und dadurch ihre künftige Aufhebung" (Ernst Bloch, Experimentum Mundi, Frankfurt 1975, S. 249). So zeigte sich in der Vergangenheit der Wärmestrom in Beethoven, der Kältestrom in der Französischen Revolution (vgl. s.o., S. 145).

Eine Kategorie ist vollständig, wenn sie das Dasein als Ineinssetzung von Wirklichkeit und Möglichkeit bestimmt. Aber jede Kategorie ist zugleich als offen zu bezeichnen, weil das Dasein durch objektiv-reale Möglichkeit charakterisiert wird. Das Daseinsmögliche zeigt sich im Vorschein. Also gehört der Vorschein zur Kategorie selbst und ist

erst dann vollständig, wenn er mit dem Daseienden vermittelt wird. Jede Kategorie ist eine Beziehung des Einen zum Anderen, des Seienden zum Vorscheinenden. Das erst gibt ihr ihren Was- oder Realitätsgehalt. Es ist auch das Vorscheinende, das als Andersheit am Seienden die Möglichkeit enthüllt. Von daher ist auch jede Kategorie eine Einheit des Identischen und des Nichtidentischen. Das Daseiende ist deshalb wirklich, weil es identifizierbar ist, das Vorscheinende ist das Mögliche, weil es nicht identifzierbar oder nur als Negation erkennbar ist. Als mögliche Negation verliert das Daseiende den Status der Notwendigkeit. Das Dasein ist nicht notwendigerweise so, wie es ist. Der Vorschein zeigt am Dasein allerdings nur negativ, dass das Dasein auch anders sein kann.
Blochs Definition einer Kategorie als Beziehung von Dasein und Vorschein geht formal auf Hegels Wissenschaft der Logik zurück. Hegel bestimmt das Dasein als Realität und Negation. Oder, das Dasein ist erst dadurch Realität, weil es mit einer Negation behaftet ist. Realität ist durch die Negation eingeschränktes Dasein. Die Negation bestimmt das Dasein als Realität, weil erst durch die Einschränkung das Dasein in die Realität übergehen kann. Denn Realität ist bestimmtes Dasein, während Dasein ohne Negation nur eine einfache Qualität ist. Die Realität ist somit ein Dasein, das durch ein Nichtsein bestimmt wird. Was Hegel als Realität bezeichnet, ist bei Bloch die Wirklichkeit. Was Hegel unter Negation versteht, ist nach Bloch die Möglichkeit. Das heißt, die Möglichkeit ist eine Negation der Wirklichkeit, weil diese dadurch den Cha-

rakter der Allheit verliert. Aber die Möglichkeit schränkt die Wirklichkeit nur logisch ein. Materialistisch wird die Wirklichkeit durch die Möglichkeit erweitert. Die reale Wirklichkeit ist nur eine von vielen möglichen. Die Kategorie als Einheit von Wirklichkeit und Möglichkeit, die sich wechselseitig negativ aufeinander beziehen, ermöglicht nicht nur, das Sein als Sein zu definieren, sondern auch von einem Sein zu sprechen, das noch nicht ist, das jedoch möglich ist.

Der Vergleich mit Hegel macht nun auch deutlich, dass materialistisches Denken und logisches nicht notwendigerweise zusammengehen. Was logisch richtig ist, kann materialistisch betrachtet falsch sein. Durch die Hereinnahme des Vorscheins als kategoriale Seite, stellt sich wiederum ein Zusammenhang des Materialistischen mit dem Ästhetischen ein. Blochs Kategorien und seine Kategorienlehre insgesamt sind somit nicht der Wissenschaft der Logik entsprungen. Sie sind materialistisch-ästhetisch verfasst, von daher nicht logisch, aber dialektisch. Wobei weder die Materie noch die ästhetischen Gebilde, also die menschlich geprägte Materie, ohne Logisches zu denken und zu erfahren sind. Nur ist dieses Logische nicht mit der Logik des menschlichen Verstandes und der menschlichen Vernunft identisch. Umgekehrt aber gilt: Ein Sein wie Utopie ist ohne materiell Logisches nicht zu denken, geschweige denn kategorial zu fassen. Man könnte auch sagen: Die Materie weiß zwar nicht, wo ihr der Kopf steht, aber zumindest hat sie einen, wogegen die göttliche Substanz nur aus einem Kopf besteht, mit

dem sie nichts anzufangen weiß. Also auch in der Kategorienlehre geht es nicht ohne das Ästhetische, weil der Vorschein ein inhärentes Moment des Kategorialen ist. Von daher sind auch die Kategorie als einzelne und die Kategorienlehre insgesamt das Ergebnis der ästhetischen Reflexion. Sie vereinigt den Wärme- mit dem Kältestrom, verknüpft das das Wirkliche, wie es sich bisher realisiert hat, mit dem Möglichen. Beim Studium der gesamten Kategorienlehre erweist sich, dass Blochs Kategorie nichts mit dem herkömmlichen Schulbegriff der Kategorie zu tun hat. Sie ist ein Unding. Der schwäbische Hegel würde dazu sagen: „Des isch a Glomp." Bloch funktioniert die traditionelle Bestimmung der Kategorie um. Erschwerend kommt hinzu, dass bei dieser Umfunktionierung das Umfunktionierte immer in Andeutungen mitschwingt. Eine Umfunktionierung ist notwendig, weil das Wahre nicht das Einfache, sondern die Materie ist. Und damit hat es seine Schwierigkeiten. Sie ist da und doch nicht da, und wenn sie da ist, dann ist sie anders da, als der Philosoph denkt. Und überhaupt hat sie sich noch nicht entschieden, ob sie da sein will oder nicht.

Eine Kategorie ist eine Aussage über etwas oder eine Prädikation. Das Prädikat, das einer Sache oder einem Subjekt zukommt, dient der Kategorisierung, was nichts anderes heißt, als der Klassifikation. Es können einer Sache zahlreiche Prädikate zukommen, aber nicht jedes Prädikat klassifiziert. Das ist der Unterschied zwischen einem normalen Prädikat und einer Kategorie. Wenn es heißt: der Angeklagte ist schuldig oder das Mädchen ist

schwanger, so sind das Schuldigsein und die Schwangerschaft Kategorien, man könnte sie sogar Existenzkategorien nennen. Denn durch das Schuldigsein oder durch die Schwangerschaft gehören die beiden jetzt zu einer anderen Klasse an. Der eine wird zum Gefangenen, die andere zur Mutter. Wenn die Mutter jedoch zum fünften Mal schwanger ist, dann ist die Schwangerschaft zwar ein Prädikat, aber nicht notwendigerweise eine Kategorie, wenn sich bei der Mutter dadurch nichts ändert. Das Prädikat wird dann zur Kategorie, wenn sie durch die erneute Schwangerschaft verarmt. Denn der Grund der Verarmung ist die Schwangerschaft, deshalb ist in diesem Fall die Schwangerschaft eine Kategorie. Eine Kategorie ist somit nicht nur eine notwendige Bestimmung, sondern auch eine grundsätzliche, insofern die Kategorie den Grund anzeigt, warum etwas so ist wie es ist. Einer sitzt im Gefängnis, weil bei ihm die Kategorie der Schuld zur Anwendung gekommen ist. Die Kategorie ist mit dem Begriff nicht zu verwechseln. Der Begriff ist die hinreichende Verknüpfung möglicher Prädikate kategorialer Natur, um etwas zu bestimmen. Von daher kann die Kategorie auch ein Begriff sein, aber nicht umgekehrt. Oder ganz anders formuliert und deshalb nützlicher: eine Kategorie ist ein Minimum an Information, der Begriff ist ein Maximum an Information. Und wenn das Minimum zugleich das Maximum ist, dann ist die Kategorie zugleich ein Begriff. Da niemand das Maximum an Information kennt, sondern man davon ausgeht, dass es nur ein Minimum ist, so ist plausibel, dass Bloch das

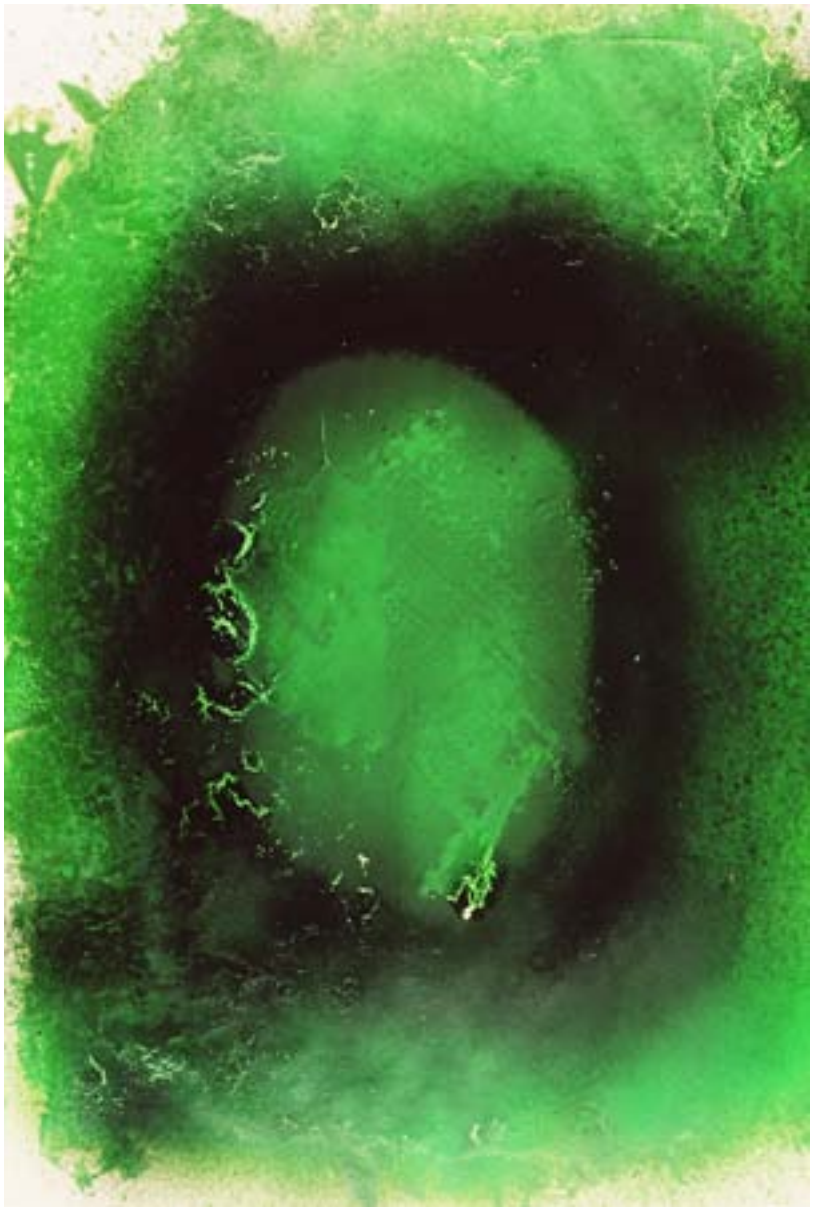
„Experimentum Mundi“ eine Kategorienlehre nennt und nicht als Lehre vom Begriff bezeichnet, wie es bei Hegels „Wissenschaft der Logik“ zu Recht der Fall ist, weil Hegel ja vom Maximum an Information ausgeht. Der Weltgeist ist dadurch definiert, dass er das Maximum an Information ist. Nun hat es mit der Kategorie der dialektischen Materie so seine Bewandtnis. Im Schulfall ist eine Kategorie ein grundsätzliches Prädikat, das nun über das bisher unbekannte Subjekt etwas aussagt. Hier ist das Subjekt, dort das Prädikat. Die Aussage wird erzielt, indem das Subjekt und das Prädikat aufeinander bezogen werden. Das Prädikat, wenn es eine Kategorie ist, spricht das, was das Subjekt seinem Wesen nach ist. Das ist aber nicht auf die dialektische Materie anzuwenden. Denn die die Materie ist nicht als Subjekt vorhanden. Sondern es sind nur Kategorien – auch Wesensbestimmungen genannt – vorhanden, die den Rückschluss auf ein Subjekt zulassen. Es handelt sich also hier nicht um ein Urteil S ist P, sondern um eine Induk-tion. Die Beschaffenheit der Kategorien, also das Minimum an Information, lässt darauf schließen, dass es ein Subjekt, Materie genannt, gibt. Kategorien sind als Botschaften, Mitteilungen, Informationen ohne Absender. Diese Informationen sind jedoch nicht virtuell, sondern höchst materiell. Das heißt, sie selbst greifen ein, bringen und halten die Welt in Gang. Von daher sind die Informationen selbst Daseinsweisen, weil von der Art und Weise, wie sie sich entfalten und wirken, die Beschaffenheit der Welt abhängt. Die materialistische Kategorie ist eine verrückte Sache. Sie ist keine

Information von etwas, sondern dieses Etwas, wovon Informationen zu erhalten sind, selbst. Und bei der Auswertung des Informationsmaterials kommt ans Licht, dass das kategoriale Etwas aus lauter Widersprüchen besteht, ans Licht. Das Etwas ist wirklich, zugleich möglich, aber nicht notwendig, es existiert, aber nur sehr mangelhaft. Diesen Mangel kann es in dem Zustand, in dem es sich befindet nicht beheben, deshalb produziert es unablässig Scheingebilde einer ganz anderen Existenzweise. Das genügt noch nicht, die weitere Auswertung zeigt, dass sich in diesem Etwas möglicherweise eine Willensbekundung eines Absenders verbirgt. Der Absender ist unbekannt, und unbekannt ist auch, ob die Willensbekundung eine Bedrohung oder eine freudige Überraschung darstellt.
Dies wäre alles nicht so schwer, wenn nicht der Mensch selbst eine solche materialistische Existenzkategorie wäre, von widersprüchlicher Verfasstheit wie jede andere Daseinsweise. Er ist nicht nur vom Kälte- und Wärmestrom betroffen, sondern er ist ebenso wie die Welt insgesamt das Ineinander des In-Möglichkeit-Seienden und Nach-Möglichkeit-Seienden.

6. Die Möglichkeit in der Realität – das Problem des Kommunismus

Eine Kategorie hat nicht nur mehrere Seiten, sie kann auch Schichten besitzen. Deshalb sind sie Existenzkategorien und keine Denkkategorien, Ideen oder Vorstellungen. Als solche wiederum Kategorien der Materie selbst und keine Aussagekategorien, die sich über die Materie

ein Urteil bilden. Wären sie solche, so verwandelte sich die Materie zum Material der Urteilskraft. Material und Materie sind nicht zu verwechseln. Materie wird vom idealistischen Denken als Material betrachtet. Als Material wird sie je nach Denkansatz zur Tatsache, zum Inhalt, zum Stoff, zum Objekt, zur Sache oder zum bloßen Mittel. Zum Material wird die Materie aber auch beim dialektischen Materialismus eines Georg Lukács. Materie ist jedoch kein Material. Sie zeichnet sich im Gegensatz zum Material durch Produktivität, nicht durch Passivität aus. Oder, die Materie ist etwas Produzierendes. Sie produziert Wirkliches wie Mögliches und nicht die Wirklichkeit und die Möglichkeit, vielmehr Wirklichkeitsweisen und Möglichkeitsweisen. Daraus ergibt sich, dass die Kategorie Möglichkeit Schichten besitzt. An der Kategorie Möglichkeit untersucht Bloch nun die Schichten des formal Möglichen, des sachlich-objektiv Möglichen, des sachhaft-objektgemäß Möglichen und schließlich des objektiv-real Möglichen. Dabei kommt er zum Schluss, dass die Möglichkeit logisch vereitelt, sachhaft als Schein entlarvt und ontologisch sogar als anti-utopisches Element betrachtet wird. Allerdings ist seine eigene Definition an dieser Stelle auch nicht gerade klar und deutlich, wenn er schreibt: „Derart ist das bisher Wirkliche sowohl vom ständigen Plus-ultra essentieller Möglichkeit durchzogen wie an seinem vorderen Rand von ihr umleuchtet. Diese Umleuchtung ist ein vor-scheinendes Horizontlicht.“ (Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main 1969, S. 275) Gäbe es nicht auch Materie als In-Möglichkeit-



Seiendes, wäre das Ergebnis enttäuschend. Deshalb sei hier nicht das In-Möglichkeit-Seiende, die Möglichkeit schlechthin thematisiert, sondern eben die Möglichkeit im Nach-Möglichkeit-Seienden, also in der Realität, in der die Möglichkeit sie als „Horizontlicht“ umleuchtet. Für einen Marxisten ist dieses „Horizontlicht“, als mögliche Realität, der Kommunismus. Oder anders formuliert: Gibt es auch im Kältestrom der Materie Utopisches? Oder wie es Bloch selbst formulierte: „Gibt es auch eine Entwicklung des Sozialismus von der Wissenschaft zur Utopie?“ (Ernst Bloch, Tendenz–Latenz–Utopie, Frankfurt am Main 1978, S. 298) Um dies zu beantworten, ist es notwendig auf die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus zurückzugehen, nämlich auf ihre Bestimmung des Kommunismus als Reich der Freiheit.

Marx definiert den herrschenden Zustand als Zustand der Entfremdung. Diesem Zustand wird ein möglicher entgegengesetzt. Das Mögliche ist jedoch kein Zustand, in dem es keine Entfremdung mehr gibt. Marx kennt seinen Hegel auswendig. Das verhindert, dass er die Möglichkeit als Zustand begreift. Kommunismus ist eine Negation: „Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“ (Karl Marx/Friedrich Engels, Werke III, Berlin 1973, S. 35) Kommunismus nur eine negative Bewegung und sonst nichts? Aber damit er Negation des Bestehenden sein kann, muss er selbst positive Bestim-

mungen aufweisen, sonst könnte er überhaupt nicht das Bestehende negieren. Als reine Negation wäre er Nichts, seine Bewegung nur nihilistisch. Das ist offensichtlich für das Reich der Freiheit zu wenig. Das Problem des Kommunismus ist verwickelter. Es wird jedoch durchsichtig, wenn es, ganz im Sinne von Hegels „Wissenschaft der Logik", dialektisch aufbereitet wird. Das wäre zugleich ein Test für Hegels „Wissenschaft der Logik" selbst, will man mehr, als ihn nur nachbeten oder hier und dort ein paar oberlehrerhafte Rotstriche anbringen. Rein logisch, ohne geschichtsphilosophische Implikationen und Ressentiments, betrachtet, könnte der logische, genauer der dialektische Gang wie folgt dargestellt werden: Kommunismus ist zunächst eine dialektische Seinsbestimmung. Als solche ist er Etwas, doch als Negation, der sein Negatives als Bewegung artikuliert. Aber er kann sich nur als Bewegung äußern, weil der Kommunismus als Negation der Realität gegenübersteht. Die Negation bleibt jedoch negativ, sie ist keine Gegenposition oder Alternative. Sie zeigt sich daran, dass durch sie die Realität beschränkt wird. Die Realität ist nicht alles. Wäre sie ohne Schranken, dann wäre sie grenzenlose Notwendigkeit.

Das Negative zeigt an der Realität, dass sie das sein könnte, was am Negativen sichtbar wird, nämlich Kommunismus. Gleichzeitig ist die Realität nicht nur mit einer Negation behaftet, sie ist umgekehrt eine Negation des Negativen. Sie negiert den Kommunismus als Einschränkung ihres Seins. Realität ist somit das, was sie ist, nämlich ein eingeschränktes Sein und zugleich das, was

sie nicht ist, aber sein könnte, nämlich Kommunismus, weil ja der Kommunismus als negatives Moment an der Realität nagt. Der Kommunismus selbst ist kein anderer Zustand, sondern nur Negation der Realität, also keine negative Gegenposition. Als solche ist er nur als negative Bewegung zu kennzeichnen.Der Kommunismus ist nur negativ. Denn als negative Position hätte der Kommunismus eine Realität als das Andere der Realität aufzubauen. Das wäre nicht das Andere, eine andere Wirklichkeit, weil dieses möglich Andere ja mit der Negation der Realität behaftet wäre wie vorher, der Kommunismus die Negation an der Realität gewesen war. Es wäre somit nur eine Umkehrung. Was vorher positiv war, ist nun negativ, aber immer mit der Negation des Anderen behaftet, wovon es sich ja unterscheiden möchte. Der Kommunismus als neue negative Position soll nun neue Ideale verwirklichen. Aber er selbst hat keine, denn er war ja bisher nur negativ. Also sind die Ideale jener Realität entsprungen, die negiert wurden. Die alte Realität ist gewissermaßen mit ihren Idealen negativ im Kommunismus anwesend. Deshalb hat der Kommunismus keine Ideale, noch hat er welche zu verwirklichen, weil er als negative Bewegung nur die alten Ideale der alten, vergangenen Realität im Gepäck hätte. „Die erste positive Aufhebung des Privateigentums, der rohe Kommunismus, ist also nur eine Erscheinungsform von der Niedertracht des Privateigentums, das sich als das positive Gemeinwesen setzen will." (Karl Marx/ Friedrich Engels, Schriften bis 1844, Berlin 1974, S. 535) Kommunismus verwirklichen heißt also nicht, ein Ge-

genmodell oder eine Gegengesellschaft, die sich dadurch auszeichnet, dass sie nur das zulässt, was in der vorhergehenden Gesellschaft bisher nicht zulässig war, zu installieren. Es heißt zunächst: die bestehende Machtstruktur analysieren. Und der Kommunismus ist nichts anderes als die Negation dieser Machtstruktur. Da die Struktur auch eine Negation gegenüber der negativen Bewegung des Kommunismus ist – die sich als Kampf gegen den Kommunismus äußert –, ist der Kommunismus wiederum eine Nega-tion der Negation, nämlich der herrschenden Machtstruktur. Der Kommunismus negiert das Negative der Entfremdung, wodurch die Realität bestimmt wird: „Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewusst und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus.“ (s.o., S. 536) Wie nun aus diesem Zitat zu ersehen ist, argumentiert Marx im Schlepptau von Hegels logischer Konstruktion. Der Ausgangspunkt ist die Realität, die mit einer Negation behaftet ist, die dann negiert wird. Daraufhin ist das neue Resultat: eine negative Position, die wieder negiert wird. Und diese Negation der Negation ist dann wiederum eine neue, aber ohne ein Negatives behaftet, also ein Dasein ohne alle Negation. Dieses völlig

neue Dasein heißt dann Kommunismus. Es gibt jedoch zwei Haken. Der erste Haken ist: Marx verkürzt Hegel. Marx meint, die einfache Negation führe automatisch zu einer neuen und höheren Seinsstufe, ohne alle Negation. Er lässt den Zwischenschritt der negativen Position mit notwendiger Negation der Negation aus. Er meint die Negation schlägt von selbst in eine neue Position ohne alle Negativität um. Aber wie kann dies geschehen, wenn der Kommunismus nur eine negative Bewegung ist, die weder Ideale besitzt noch verwirklichen will?

Der zweite Haken ist: Der Dialektiker Hegel – nicht der Rechtsphilosoph ohne Dialektik – kennt nichts, das nicht mit einer Negation behaftet ist: Sein und Nichts sind dasselbe, das Hier ist die Einheit von Hier und Nicht-Hier, den Herrn gibt es nicht ohne Knecht, die Identität ist immer eine Identität der Identität und der Nichtidentität. Selbst die absolute Idee ist eine Iden-tität der theoretischen und der praktischen. Deshalb könnte gesagt werden, der Kommunismus hat zwar keine Ideale zu verwirklichen, aber er selbst ist eine praktische Idee des Sein-sollenden.

Soweit der logisch-dialektische Sachverhalt. Was heißt Kommunismus als geschichtliche Kategorie? Und er ist oder war eine Kategorie, wenn er die Geschichte wesentlich bestimmt oder bestimmte. Kommunismus als negative Bewegung heißt Revolution. Revolution bedeutet Aufhebung des Widerspruchs zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen. – Wenn sie nun aber die Aufhebung des Widerspruchs ist, ist sie nur

im Ganzen möglich. Denn eine Revolution, die nur einen lokalen Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen aufhebt, setzt sich in Widerspruch zu anderen Produktionsweisen. Daraus resultiert die Vorstellung von der notwendigen Weltrevolution. Er ist also die Aufhebung des aller Widersprüche: Der Kommunismus „ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung." (s.o. S. 536) Der Kommunismus ist doppelt bestimmt. Zum einen ist er eine negative Bewegung, zum anderen eine neue Wirklichkeit. Die kommunistische Gesellschaft befördert die allseitige Ausbildung des Menschen. Genauer, er stellt die Bedingung dar, die die allseitige Ausbildung des Menschen ermöglicht. Jedoch gerade durch die doppelte Bestimmung wird der Bruch klar. Wie ist es möglich, aus der Negation ein neues Sein herzustellen? Dieser Bruch ist nur durch einen Sprung ins Neue möglich. Es fehlen auch hier die genetischen Zwischenglieder. Denn gerade das, was verhindert werden sollte, die negative Position, dass nämlich der Kommunismus eine Form des Privateigentums ist, das sich als Gemeinwesen setzt, hat sich durchgesetzt. – Wie die Geschichte des Kommunismus zeigt, wurde das Gemeinwesen zum Privateigentum der Partei.

Das Rätsel der Geschichte wurde mit Hilfe dialektischer Logik und geschichtsphilosophischer Teleologie noch nicht gelöst. Die Geschichte ist etwas spröde und hat sich ihre Zukunft anders vorgestellt. Die vernünftigen Argumente ihres Zukünftigen scheinen nicht zu fruchten. Weil sie nicht will, wird sie zu ihrem Glück gezwungen. Das Proletariat muss jetzt ran. Der Kommunismus ist der kategorische Imperativ, und das klassenbewusste Proletariat soll es richten. Der Kommunismus ist somit eine Möglichkeit. Doch der Kommunismus als Reich der Freiheit, der Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur hat nur spekulative Bedeutung, kann nur im Schein Sein beanspruchen. Das heißt jedoch nichts anderes als: Das Reich der Freiheit ist ein allegorischer Vorschein. Aber als Möglichkeit in der Realität ist sie als Kritik notwendig. Als Kritik ist die Möglichkeit negativ, weil sie den Schein zerstört, den die Realität produziert. Der frühe Bloch kritisiert den Marxismus als kühl und nüchtern: „Marxismus rückt in die Nähe einer Kritik der reinen Vernunft […] Die Wirtschaft ist hier aufgehoben, aber die Seele, der Glaube fehlen, dem Platz gemacht werden sollte, der tätig kluge Blick hat alles zerstört.“ (Ernst Bloch, Geist der Utopie, Frankfurt am Main 1973, S. 304) Die Kritik ist ein Lob, denn gerade das ist die Aufgabe des Möglichkeitsdenkens, wenn es auf die gewordene Wirklichkeit, also auf das Nach-Möglichkeit-Seiende, bezogen ist.

7. Möglichkeiten des Möglichen

Das Mögliche im Wirklichen hat also seine Grenzen. Es steht äußerstenfalls als „Horizontlicht“ am Rand der Realität. Dieses „Horizontlicht“ bildet sich allerdings durch die Verfasstheit des Wirklichen. Durch die Dialektik, die die Realität in Bewegung hält, dergestalt, dass sich ihr Wesen als Werden artikuliert, drängt das gegenwärtig Reale über sich hinaus. Das Wirkliche oder das Nach-Möglichkeit-Seiende ist wesentlich geschichtlich. Als Geschichte überwindet sie in jedem Augenblick die Vergangenheit und artikuliert in jedem Augenblick eine in die Zukunft weisende Richtung. Das Zukünftige des Wirklichen ist jedoch von der Gegenwart determiniert, die das Vergangene teils hinter sich lässt, teils fortsetzt. Das heißt, selbst die Zeitlichkeit des Wirklichen ist dialektisch. Die Dialektik treibt die Wirklichkeit in die Zukunft. Sich in die Zukunft ausdehnen heißt aber nichts anderes als Veränderung, denn Zukunft gibt es erst durch Veränderung. – Diese erschafft Zukünftiges, wie erst durch die sich bewegende Materie Raumzeit entsteht. – Was als „Horizontlicht“ aufscheint, ist die Möglichkeit der Veränderung des Wirklichen. In der Veränderung überschreitet aber das Wirkliche nicht sich selbst. Es verändert nur das, was an Wirklichkeit vorhanden ist. Von daher ist dieses Real-Mögliche nur eine relative Möglichkeit. Oder anders formuliert: Die Möglichkeit des Wirklichen ist seine Perspektive. An der Perspektive ist ablesbar, in welche Richtung die Geschichte treiben kann. Das Möglichkeitsdenken, das sich auf das Reale

als das Nach-Möglichkeit-Seiende bezieht, erfasst die Perspektive der geschichtlichen Veränderung. Aber die Andersheit speist sich nicht aus dem perspektivischen „Horizontlicht“, vielmehr aus dem Vorschein. Und der Vorschein ist der Schein des In-Möglichkeit-Seienden, also eines möglichen Seins wie Utopie. Das Utopische, als das Ungewordene und vielleicht nie Werdende, ist im Vorschein als Andersheit fühlbar. Die Andersheit ist nicht im „Horizontlicht“ des Realen verborgen. Es ist auch das Andere zum „Horizontlicht“. Es ist das ganz Andere. Als das ganze Andere ist es im Vorschein nicht durch Perspektive erreichbar, wohl aber durch Antizipation. Der Raum des Vorscheins ist der Ort der Antizipation. Die Antizipation bringt das Sein wie Utopie als die absolute Möglichkeit des In-Möglichkeit-Seienden im Vorschein zur Geltung.

Im Unterschied zur Perspektive, die die Möglichkeiten der Veränderung aufzeigt, stellt die Antizipation einen gelungenen Zustand vor. Die Perspektive verweist auf die Veränderung, in der Weise, dass das, was ist, so nicht sein muss. Das Thema der Antizipation ist die Verwandlung, dass das, was ist, nicht nur anders sein kann, sondern weit mehr, dass das, was ist, in einem Augenblick in einen Seinszustand der Andersheit verwandelt werden kann.

Die materialistische Kategorie verknüpft nicht nur das Reale mit dem Vorschein. Sie enthält auch zwei Arten des Möglichen. Die eine ist die der Veränderung und die andere die der Verwandlung. Die Verwandlung ist das

Thema des Vorscheins, die Veränderung das des Realen. Die Möglichkeit der Verwandlung ist absolut, weil sie auf den Endzustand abzielt. Die Möglichkeit der Veränderung ist dagegen relativ, weil sie immer auf das Reale bezogen bleibt, während die absolute Verwandlung sich als Andersheit zu Realität versteht.
Die relative Möglichkeit ist von daher das „Horizontlicht", während die absolute Möglichkeit die Sonne ist, die alles verwandelt.
Dadurch wird nun auch erkennbar, warum sich die Kategorie nicht nur in das Nach-Möglichkeit-Seiende und das In-Möglichkeit-Seiende spaltet, sondern auch in Realität und Vorschein. Das Reale ist auf Veränderung oder auf Anderswerden beschränkt, der Vorschein zielt auf die Verwandlung der Materie, auf einen Zustand der Andersheit, der sich als utopisches Sein enthüllen könnte.
Das Arbeitsgebiet des Kältestroms ist konsequenterweise die Veränderung, die sich tagtäglich in der Natur- und Menschheitsgeschichte vollzieht. Die Verwandlung gehört zum Wärmestrom. Dieser bezieht sich auf absolut mögliche Endzustände, auch auf möglichen Kältetod und auf das alles vernichtende Nichts.
Die Frage der Weltveränderung ist Thema des Kältestroms.
Die allegorische Bedeutung der Verszeilen: „Da leuchtet mir einen Farbenbogen, der hell auf dunklen Wolken ruht" aus Beethovens Fidelio zu dechiffrieren, ist Aufgabe des Wärmestroms.

III. Ästhetische Reflexion als Ontologie des Noch-Nicht-Seins

1. Einleitung

Sind Blochs kunsttheoretische Arbeiten nur vorontologische Zeugnisse, Voruntersuchungen oder Hinlenkungen zu philosophischen Auseinandersetzungen? Erhebt sich diese Frage, weil sich Bloch den brennenden Themen der Ästhetik wie diejenigen der Problematik der Moderne nicht explizit stellt? Oder ist es nicht vielmehr so, dass Kunst zum Kern seiner Ontologie gehört und sich folglich solche Fragen gar nicht so unmittelbar stellen oder nur insoweit zu beantworten sind, als sie sich aus der Gesamtansicht Blochscher Reflexion ableiten lassen? Unmittelbare kunsttheoretische Fragen beantworten sich nur mittels des systematischen Zusammenhangs. Aktuelle Problematik muss immer den Horizont des Gesamtbaus im Blick haben. Der unmittelbare Zugriff erleichtert hier nicht den Zugang zur Antwort.
Kurz, der Vortrag versucht zu zeigen, dass Blochs Philosophie im Kern ästhetisch-reflexiv ist. Utopisches Denken kommt nicht ohne Kunsterkenntnis aus, ist ihr substanziell zugehörig. Kunst ist nicht nur Beispiel, Anschauungsmaterial oder Wertnorm, sondern Kunst besetzt den Raum des Utopischen, ist die einzige objektive Möglichkeit, die der Realität korrespondiert. Entgegen Blochs eigenen Einwänden ist Kunst das Organon der Philosophie, genauer, begriffliches Denken ist an der Realität, am Nach-Möglichkeit-Seienden, orientiert, während

Kunsterkenntnis auf das In-Möglichkeit-Seiende gerichtet ist. Kunst korrigiert, als Korrektiv, die Tatsachen, sie ist Kritik des Tatsächlichen und zugleich Erkundung des Seins-Orts oder sie ist, frei nach Paul Celan, Toposforschung – im Lichte der U-topie.

2. Die ausgezeichnete Bestimmtheit der Kunst

Diese ausgezeichnete Bestimmtheit der Kunst soll zunächst an der Kategorie Möglichkeit und an der Rahmenkategorie Raum gezeigt werden. Sodann sollen das Verhältnis von Kunst und Religionen sowie die daraus folgenden Konsequenzen für die Kunsttheorie erörtert werden. Blochs Denken steht und fällt mit der Fundierung objektiver Möglichkeit. Fruchtbare Ansätze in der Geschichte der Philosophie sind anscheinend nicht vorhanden. Selbst im Marxismus ist ein solcher Ansatz nicht ersichtlich. Nach Bloch rückt der Marxismus zwar in die Nähe einer Kritik der reinen Vernunft, es fehlte jedoch das utopische Gewissen.Wie gelingt es nun Blochs selbst, diese objektive Möglichkeit zu begründen?

Ausgangspunkt dafür ist der nach Aristoteles definierte Materiebegriff. Materie ist einerseits das Nach-Möglichkeit-Seiende oder die materielle Bedingtheit und andererseits ist sie das In-Möglichkeit-Seiende oder die materielle Offenheit, worin das utopische Totum impliziert ist. Die Kategorie Möglichkeit als ein mögliches Sein wie Utopie findet sich allein auf das In-Möglichkeit-Seiende bezogen. Blochs Materialismus ist also eine Zweiseitenlehre, woraus sich zwei Gebiete ergeben: Während der Bereich

der Realität dem Kältestrom zugeordnet wird (dieser zeigt sich als Marxismus, der „einbiegt in die Logik einer Situations- und Tendenzanalyse, deren praktische Auswertung den Sieg der Arbeiterklasse gewährleistet und dadurch ihre künftige Aufhebung), so wird der Bereich des Möglichen dem Wärmestrom zugeordnet. Dieser heißt Kultur. Objektiv-reale Möglichkeit, als Verbindung von Realität und Möglichkeit, in ihrer historischen Erscheinung, zeigte sich beispielsweise um 1800 einerseits als Französische Revolution und andererseits in den Werken Beethovens. Beide Ereignisse sind der Materie zugehörig. Kultur erscheint als „Horizontlicht der Wirklichkeit". Sie zeigt das Mögliche in der Realität. Allgemein lässt sich formulieren, dass Blochs Kritik an der Philo-sophiegeschichte berechtigt sein mag, aber auch er kann den Möglichkeitsbegriff nicht philosophisch erweitern; was möglich sein kann, erscheint ausschließlich in der Kultur. Diese Verortung der Möglichkeit in der Kultur führt zur Gleichstellung von Wissenschaft und kultureller Leistung. Bloch beschränkt den Marxismus auf den Bereich des Tatsächlichen. Zwar ist der Kommunismus eine mögliche Wirklichkeit, durchaus eine praktische Frage als Setzung eines neuen Gesamtgegenstandes, doch die Möglichkeit des Kommunismus, bestimmt als Reich der Freiheit: der Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur, hat nur theoretische, spekulative Bedeutung, kann nur im Schein Sein beanspruchen und bleibt somit auch rein scheinhaft unergriffen. Der Kommunismus wird so zur scholastischen Frage. Kultur dagegen umfasst die Realität insofern, als sie

von dieser abhängig ist, aber sie ist auch das Andere der Realität insofern, als sie auf das utopische Totum Bezug nimmt. Diese Bestimmung der Kultur als das Andere der Realität und als das Andere des Ganz Anderen führt zu Untersuchung Blochscher Kategorialbildung. Es erhebt sich damit die Frage, ob diese Symmetrie von Kultur und Wissenschaft beibehalten wird oder beibehalten werden kann. Wissenschaft untersucht Realität, während Kultur Utopisches zum Vor-Schein bringt. In der Kategorienlehre geht es nun darum, aufzuzeigen, dass jede Kategorie den Bezug Realität–Vor-Schein austrägt. Um dies beweisen zu können, ist es sinnvoll, auf Hegels Logik zurückzugehen, da Bloch nirgends den Begriff Vor-Schein definiert und somit die Paarbildung Realität–Vor-Schein unbegründet zu sein scheint.

In Analogie zu Hegels Daseinslogik verhält sich Realität zu Vor-Schein wie Etwas und ein Anderes, wobei die Andersheit – im Gegensatz zur Andersheit des Etwas, in der sich das Etwas nur gegenüber anderen Etwasformen bestimmt – nicht als bloßes Nichtsein erscheint, sondern als Vor-Schein. Die Andersheit, als das Andere des Etwas, zeigt sich als Anderes im Anderen, wobei sich dieses als das Ganze begreift. Bezüglich der Realität oder des Etwas ist es Nichtsein, das heißt Schein, jedoch Schein des Anderen. Da aber diese Andersheit Schein ist, also kein Etwas, hat es nur scheinhafte Realität. Daraus folgt, dass das Andere zwar die Negation des Etwas darstellt, es aber nicht negiert wie bei Hegel. Zwischen Etwas und Anderes stellt sich eine negative Relation her. Diese Relation

zur Realität hat Bestand, weil der Vor-Schein Schein des Anderen ist, aber nur Schein. Daraus folgt, dass er sich negativ verhält und in der Negation verharren kann, das heißt Realität nicht negiert, wie dies umgekehrt möglich ist. Diese negative Relation zeigt sich bei Bloch nicht als Einheit von Widersprüchen, als dialektische Bewegung, sondern als Antagonismus. Vor-Schein ist also ontologisch, wenn die Hegelsche Struktur auf Bloch übertragen wird, das Andere, das Andere der Realität wie das Andere des Anderen. Mit dieser Strukturübernahme ist es nun möglich, Blochs Kategorialbildung abzuschätzen und zu erkennen, inwieweit das bisher Erkannte auch kategorial durchgeführt wird. Diese Strukturtransformation scheint dadurch gerechtfertigt zu sein, dass bei Hegel Etwas und ein Anderes Bestimmungen des Daseins sind und weil Bloch Kategorien als Daseinsweisen, Daseinsformen definiert. Was dies heißt, lässt sich folgendermaßen präzisieren: Eine Kategorie ist dann eine Aussage, wenn sie die negative Relation Realität–Vor-Schein austrägt in der Struktur von Etwas und ein Anderes.

Die Rahmenkategorie Raum wird diese Hypothese bestätigen müssen, weil der Raum als einfaches Hier den Inhalt der sinnlichen Gewissheit ausmacht und weil er, im Gegensatz zur Zeit, als Ort des Gelungenseins, des Utopischen, erscheint. Im Raum sind äußerste Nähe und äußerste Ferne ineinsgesetzt. Auch da scheint ein Rückgriff auf Hegel sinnvoll zu sein, um die Differenz deutlich sehen zu können. Das Hier ist Resultat dialektischer Bewegung, deren Zustandekommen Hegel folgen-

dermaßen erklärt: Allgemein – „Der Verstand bestimmt und hält die Bestimmungen fest, die Vernunft ist negativ und dialektisch, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in nichts auflöst; sie ist positiv, weil sie das Allgemeine erzeugt und das Besondere darin begreift." Am Beispiel des Hier lässt sich dies dergestalt erläutern: Das Hier als Resultat der dialektischen Bewegung, als der neue wahre Gegenstand, wird als Allgemeines gefasst. Hier ist die Identität von Hier und Nicht-Hier; oder Hier als Allgemeines fasst das Besondere Hier und seine Negation Nicht-Hier. Der Verstand bestimmt das Dieses als Hier, die Vernunft negiert das bestimmte Hier, zeigt es als Nichts, aber nur als Nichts dessen, woraus es resultiert, „es ist hiermit selbst ein bestimmtes und hat einen Inhalt", also ist es Nicht-Hier. Daraus entspringt positiv das Allgemeine: die Identität des Hier als Identität von Hier und Nicht-Hier. Entscheidend ist, dass dies der Inhalt in sich ist, der dialektisiert und entfaltet wird.

Bei Bloch wird der Inhalt nicht dialektisiert. Er wird bestimmt, wie er ist, nach Möglichkeit gebildet, wie er sein kann, also wie er zum Vor-Schein kommt. Es werden also an der Rahmenkategorie Raum zunächst der physikalische, der historische, der geografische und der ästhetische unterschieden. In der weiteren Ausführung aber findet eine Polarisierung statt. Einerseits der reale, faktische Raum, wie er sich zeigt und sich wissenschaftlich bestimmen lässt: als „elastisch" metaeuklidischer Raum, und andererseits der Scheinraum, der Raum, wie er im Vor-Schein sich enthüllt. Es werden in Analogie

zum wirklichen Raum verschiedene Räume aus Malerei, Architektur, Dichtung, Musik und Mystik vermittelt: der Raum der perspektivlosen chinesischen Malerei, der hierarchisch gestaffelte und zentrierte der Giotto-Fresken, das Ineinander und weitstrahlige Zuviel im Manierismus. Der Raum der griechischen Tempel, der strengen pyramidale der Baukunst Ägyptens, der gotischen Raumentfaltung bis zu den „combinaisons aériennes" der Stahlarchitektur. Der Raum, der sich als Grundriss eines Romans oder Dramas zeigt, bis zum Bildraum, wie er bei Dante gestaltet wird oder wie er sich in der Musik als Raumstelle einprägt. Raum kommt zum Vorschein bis ins Einzelne, als Metapher ausgesprochen, in einen Vers oder in ein Gedicht gefasst, sei es von Meister Eckhardt, Shakespeare, Goethe oder Nietzsche, nach Maßstab des Utopischen, dessen, was In-Möglichkeit-Sein kann. Es liegt weder ein geschichtliches noch ein formales Kriterium vor, das es einer Aussage verwehren könnte, Aufnahme in den Bereich des Vor-Schein zu finden. Das sachhaft Utopische allein liefert den Grund, Vorschein einer Aussage zu sein, wobei die Möglichkeit von der Wirklichkeit beschränkt wird. Es geht nicht darum, im Vor-Schein reine Möglichkeit zu gestalten, sondern in ihm ist die Wirklichkeit aufgehoben und kann ihre Möglichkeiten zum Austrag bringen. Darin bestimmt sich der Vor-Schein als das Andere des Etwas. Der Vor-Schein als das Andere des Anderen, und darin besteht ja gerade die Andersheit, zeigt sich aber erst durch ein Intendieren. Erst diese Intention ermöglicht es, noch Wahrheit zu finden, nach Bloch.

Insgesamt gilt also, dass
a) die Rahmenkategorie Raum mit naturwissenschaftlichen Methoden und mit Mitteln der Kunst bestimmt wird. Eine rein wissenschaftliche Beschreibung wäre leer wie eine rein künstlerische blind wäre.
b) Die Struktur Realität–Vor-Schein wird also kategorial durchgeführt und
c) die Übertragung der Operation auf die Kategorie Etwas und ein Anderes hat sich als sachgemäß erwiesen.
d) Für das Phänomen Kunst als Anderes zeigt sich noch eine weitere Einsicht: Sie besitzt einen Doppelcharakter, zum einen ist sie realistisch, zum anderen ist sie absolut.

3. Die Relation Vor-Schein–Realität in der Kunst
Als Probe aufs Exempel ist zu fragen, wie diese Struktur in der Wertnorm Kunst gestaltet wird. Gilt für sie dasselbe wie für die anderen Kategorien und nicht wie für die Vor-Scheins-Weisen? Dies sei ein Raffaels Sixtinischer Madonna überprüft. Für Bloch ist sie Höhepunkt dargestellter Wunschlandschaft. Er reiht sie ein in jene Bilder, die einen human-transzendenten Raum zur Vorstellung bringen Augen. Bloch fragt nicht nach den Personen, nicht nach der Zuordnung, die vielleicht einen solchen Raum bilden könnten; d. h. der Raum gewinnt nicht Gestalt durch die Konstellation der Personen oder einfacher gesagt durch Formung von Gegenständen dergestalt, dass diese sich raumbildend einfügen. Hier nimmt der Raum selbst Gestalt an. Er konstituiert sich als Landschaft und diese bestimmt die Figur. Weder wird um die Figur Raum geschaffen, noch schafft er sich um die Figur Landschaft; die Figur wird nicht eingerahmt, sondern der Raum schafft die Figur, schafft sich die Figur, damit er durch sie zum bestimmten Raum werden kann, hier: Landschaft. Es geht aber auch umgekehrt, dass erst die Eigenbewegung der Figur den Raum als Landschaft herausstellt. Der Raum schafft überhaupt Landschaft, während die Figur das Wie der Landschaft zur Darstellung bringt.
Jene Figurenbewegung „Die Madonna schwebt ebenso vor wie zwischen wie hinter dem eigentümlichen Vorhang, der ihre Aura im Bild einfasst. Sie steigt auf, indem sie herabkommt, und kommt herab, indem sie auffährt, ihr Raum ist der der Entführung wie der der Heimkehr“ (Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main 1969, S. 980) bezeichnet eigentlich den Raum, der sich als Landschaft wissen will. Da nun die Madonna eine Bestimmung des Raumes ist, bestimmt sich der Raum so, wie sich kein Raum durch Selbstbestimmung bezeichnen könnte, nämlich als ein humaner. So bleibt er nicht nur eine Wunschlandschaft der Erhabenheit, eine Erhabenheit, wie sie Kant definiert: „Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt.“ (Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, Stuttgart 1971, S. 71) Also nicht naturhaft fern, unendlich, sondern human nah: eine Wunschlandschaft gerade auch der Schönheit. Darin liegt eben ihre Aura, die durchaus auch hier als „einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie auch sein mag“ (Walter Benjamin, Illuminationen, Frankfurt am Main 1969,

S. 177) verstanden werden kann, insofern als die Landschaft das Naturhaft-Ferne sich human in die Nähe einbildet und das Humane sich naturhaft transzendiert. Auf diese Weise wird die erhabene Landschaft schön und die Landschaft der Schönheit wird erhaben. Die Begriffe der Schönheit und der Erhabenheit durchdringen sich, lösen sich ein, indem sie sich ineinssetzen. Das Erhabene verspricht und das Schöne wird zugänglich, das heißt endlich. In dieser Endlichkeit heben sie sich auf, werden weder Nähe noch Ferne, werden weder Diesseits noch Jenseits, werden Aura; bezeichnen ein ganzes Dasein am anderen Ort und stehen so im Unterschied zum Realen, gerinnen zum Vor-Schein in einer unvollendeten Welt – sie zu vollenden. Bei Raffael bildet sich ein Raum zur Landschaft, gar zur Wunschlandschaft, weil das Humane seinen Ort findet, zwar ortlos, doch entscheidend ist, dass der Raum Subjekt ist, dass der Raum aktiv sich herausmacht: eine Raumentfaltung findet statt, allerdings über humane Figurengestaltung, denn nur so kann der Raum, als entfalteter, betreffen.

Es stellt sich die Frage nach dem Raum, wie Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ auf der Stufe der „sinnlichen Gewissheit“ nach Raum und Zeit fragt, deren Inhalt als reichste Erkenntnis erscheint, weil sie unmittelbares Wissen, „Wissen des Unmittelbaren oder Seienden ist“. Es heißt bei Hegel: „Der konkrete Inhalt der sinnlichen Gewissheit lässt sich unmittelbar als die reichste Erkenntnis, ja als eine Erkenntnis von unendlichem Reichtum erscheinen, für welchen ebensowohl, wenn wir im Raume

und in der Zeit, als worin er sich ausbreitet, hinaus – als wenn wir ein Stück aus dieser Fülle nehmen, und durch Teilung in dasselbe hineingehen, keine Grenzen zu finden ist. Sie erscheint außerdem als die wahrhafteste; denn sie hat vom Gegenstände noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich." (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 1970, S. 165) Der konkrete Inhalt des Raumes wird zum bloßen „Hier", das als Verschwinden sich zeigt: „Das aufgezeigte Hier, […], ist ebenso ein dieses Hier, das in der Tat nicht dieses Hier ist, sondern ein Vornen und Hinten, ein Oben und Unten ein Rechts und Links. Das Oben ist selbst, ebenso dieses vielfache Anderssein, in Oben, Unten und sofort. Das Hier, welches aufgezeigt werden sollte, verschwindet in andern Hier, aber diese verschwinden ebenso." (s.o., S. 70) Der Raum wird zur Vielheit von Hier, die ins Unendliche verschwindet. Der Raum ist hier keineswegs Landschaft, sondern zergeht; er ist nicht einmal mehr der physikalische, der dreidimensionale Newton-Raum oder ein Raum-Zeit-Konti-nuum, das statisch sich erhält.

Bei Raffael wird diese Auflösung des Raumes zum Auftauchen, zu einer Neugestaltung von Überall. Die Fragestellung von Hegel und Bloch ist dieselbe, sie fragen beide nach dem Raum, nach dem Ort selbst; sie gestehen dem Raum Wahrheit zu. Bei Hegel allerdings wird der Raum zur Unwahrheit, er ist nicht das, was er vorgibt zu sein – er wird zum Nicht-Seienden. Denn die Wahrheit des Raumes ist der Geist und seine dialektische Bewegung

durch alle Seinstufen hindurch. Der Raum ist nur die erste Stufe dazu, damit sich der Geist als Geist wiedererkennt. Bei Bloch ist es gerade umgekehrt – und darin zeigt sich das materialistische Element – der Raum als unbestimmter, als unwahrer, wird bestimmt, wird wahr. Und der Raum der Sixtinischen Madonna bezeichnet gerade jenen Übergang, jenen Sprung in die Bestimmung der Wahrheit, er wird seiend. Er verändert sich zur Kenntlichkeit, indem er seine Qualität ändert – er wird zur Landschaft. Diese Raumentfaltung qualitativer Art, diese Entwicklung zur Landschaft ist kein Offenbarwerden im passiven Sinn, keine Enthüllung, sondern der Raum offenbart sich selbst, treibt sich selbst zur Landschaft heraus. Der Raum ist selbst Subjekt. Dies alles selbstverständlich auf dem Gebiet des Vor-Scheins.

Da nun der Raum zur Landschaft treibt, erhebt sich die Frage: Was ist das Subjekt? – Das Humane ist es nicht, denn im Bild bestimmt der Raum die Figur, die das Humane vorstellt. Natur wird in der Landschaft manifest. Der Raum ist eine reine Form von Landschaft, aber noch qualitätslos. Es erhebt sich weiter die Frage, ob sich hier nicht eigentlich Natur heraustreibt, als Raum chiffriert – als Landschaftsbewegung sichtbar. Bei Kant ist der Raum nur die Form sinnlicher Anschauung, und Natur gilt nur als Dasein der Dinge, sofern sie nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. (Immanuel Kant, Prolegomena, Hamburg 1969, S.49). Natur ist Gesetzmäßigkeit des Immergleichen. Was für ein Unterschied zu jener, zwar noch verdeckten Natur im Bild – oder als Frage formuliert:

„Gibt es ein Subjekt der Natur?“ (Ernst Bloch, Experimentum Mundi, Frankfurt am Main 1975, S. 218) Treibt sich Natur selbst heraus? Weiter: Treibt sich Natur selbst aus dieser physikalischen Gesetzmäßigkeit heraus? Schafft sie neue Qualitäten: Heimat nicht nur für uns, sondern auch für sich selbst? Ist Natur nicht bei sich selbst, noch nicht bei sich zuhause? Oder ist es so, dass Natur zwar noch nicht ist, doch aufgrund des Subjekts, das nicht Natur ist, nach Hause kommt, Heimat wird, weil das Subjekt sich naturhaft, genauer nur Natur verwendet für seine mögliche Heimat? Ist Natur nur passiver Schauplatz, auf dem Weltvollendung stattfindet? Dass es also nur an dem Erkenntnisstand liegt, dass wir Natur als Heimatort nicht erkennen, dass die Ortlosigkeit keinen Ort mehr hat, dass vollendete Natur vorliegt? Bloch zitiert dazu den Physiker Heitler: „Die Welt, einschließlich der Lebewesen, wird zu einer sinnlosen, mechanisch-quantitativ ablaufenden Maschine, die nun einmal da ist und an der sich nichts ändern lässt. Aber diese Auffassung bedeutet nicht nur eine Überwertung auf den absoluten Nullpunkt. Demgegenüber bleiben die eigentlichen Naturerscheinungen, die stark durch Qualitäten beherrscht werden und die von der Physik ausgeschlossen sind, weitgehend unverstanden.“ (Heitler, in: Ernst Bloch, Das Materialismusproblem, Frankfurt am Main 1972, S. 432)

Keine Qualität ohne Quantität und umgekehrt. Besetzt Wissenschaft den Bereich des Quantitativen, so bleibt der qualitative Sektor der Kunst erhalten, dies ganz im Sinne der Operation Etwas und ein Anderes. Das Hier ist nicht

nur der qualitative Raum, sondern auch der mögliche Raum der Andersheit, der aber als das Andere erst über die Konfrontation mit der Wissenschaft als solcher erscheint. Damit aber künstlerische Gebilde ganz andere Gebilde bleiben und nicht in bloße Fantasieprodukte ausarten, bedarf es der Abstützung durch den Bereich des Tatsächlichen. Diese Abstützung kennzeichnet das Kunstgebilde als Anderes des Etwas, insofern wissenschaftliche Beschreibungen als Unterfütterung dienen und auf diese Weise einen Weg zum Kunstwerk eröffnen.
Das Andere des Anderen zeigt sich im Kunstwerk daran, dass sich über wissenschaftliche Erklärungsversuche kein Kontakt mehr zum Kunstwerk herstellen lässt, das heißt, nur vermittels utopischen Denkens kann Konstitutives im Kunstwerk freigelegt werden, und umgekehrt ist konstitutive Freilegung der Maßstab für die Intentionen auf das Intensive.

Es gilt also: Sowohl für die Kategorie wie auch für den Bereich der Kunst muss mit der Relation Etwas und ein Anderes gearbeitet werden, weil der Kategorie und der Kunst die Struktur Realität–Vor-Schein zugrunde liegt. Es ist somit bewiesen, dass utopische Philosophie eine Art ästhetischer Theorie darstellt, insofern, als das begriffliche Moment auf das Tatsächliche eingeht, während das Ästhetische Utopisches oder materielle Offenheit repräsentiert.

4. Religiöser und künstlerischer Vor-Schein

Bloch bezeichnet mit Vor-Schein nicht nur den ästhetischen, sondern auch den religiösen Vor-Schein. Es bleibt die Frage, wie der religiöse Vor-Schein kategorial wie realphilosophisch nun zu behandeln ist, da der allegorische Vor-Schein dem symbolischen Vor-Schein untergeordnet wird. Schroff werden Immanenz, Alteritas, Mehrdeutigkeit und Archetypen der Vergänglichkeit der Allegorie zugeordnet, während Transzendenz, Unitas eines Sinns, Eindeutigkeit und invariante Symbolik-Erscheinung als Prädikate des Symbols zu gelten haben. Zwar ergeben sich daraus Probleme, weil diese Trennung im Gegensatz zum Prinzip Hoffnung steht, wo Allegorie wie Symbol in Religion und Kunst vorkommen. Weiterhin ergeben sich Probleme hinsichtlich der Zuordnung von Symbol-Allegorie und Archetyp. Diese Behandlung von Allegorie und Symbol ist im Gesamtœuvre selbst zweideutig. Diese Problematik lässt sich dadurch klären, dass man sich fragt, warum Bloch überhaupt an der Religion fest hält.
Dies hat drei Gründe:
1. Mit der Bibel kommt utopisches Wissen in die Welt.
2. Religion kann sich mit der Praxis verbinden, dies ganz im Gegensatz zur Kunst.
3. Religion bedingt Kunst, keine große Kunst ohne religiöses Ferment.

Dazu ist folgendes zu sagen:
Ad 1: Dieses historische Auftauchen von eschatologischem Gewissen findet sich kategorial im Objekt-

Chiffrierten der Natur aufgehoben. Natur ist der Ort des Eschatologischen. Historisches Ereignis wird ins realphilosophische transformiert und somit bleibt kein Grund, dieses historische Ereignis kategorial zu bedenken.
Ad 2: Zwar kann mit der die Bibel Revolution gemacht werden, gedacht sei an die Bauernkriege, jedoch war Religion auch immer zugleich Herrschaftsinstrument, diente der Machtsicherung und der Unterdrückung selbst bei den Ketzern, die sich ja bekanntlich gegen Herrschaft wandten (Vergleiche die Untersuchungen von Jacob Burckhardt, Fritz Mauthner oder Karlheinz Deschner). Es darf auch nicht unterschlagen werden, dass Religion noch immer der Bezirk der Angst, der Schuld, der Raum der Verzweiflung und des Schreckens bleibt.
Ad 3: Dieses ist nun der wichtigste Punkt: Zwar bedingt Religion große Kunst, Kunst ist jedoch nur dann groß, wenn sie den sakralen Raum verlässt. Man kann hierzu Blochs Beispiel der Sixtinischen Madonna anwenden. Es ist ein profanes Werk anlässlich eines religiösen Ereignisses. Die Bedingung verändert sich in ein bloßes Motiv.
Religion verhinderte bisher die Souveränität der Kunst. Kunst wurde immer, bis ins achtzehnte Jahrhundert, von der Religion geknebelt. Der Emanzipationsprozess ist relativ jung und noch nicht abgeschlossen. Er beginnt erst in der bildenden Kunst, beispielsweise mit Constable und Turner – also mit dem Prozess der „réalisation“. Umgekehrt gilt auch, dass metareligiöse Gehalte der Kunst bedürfen. Auferstehung, Transsubstantiation wie die Jahresereignisse Weihnachten, Ostern und Pfingsten, werden nicht mehr durch bloßes Gefühl erfahrbar, sondern erst durch die Kunst. Brahms' Requiem, Beethovens Missa Solemnis ist oder Kreneks Werke sind authentische Belege für die Kraft des Utopischen und nicht für die religiöse Illusion. Sie reichen weit über die Glaubenssätze hinaus. Sie zeigen aber auch auf, wie sehr das Religiöse im Entschwinden begriffen ist. Es ist nur noch Material oder Vorlage. Nach Blochs eigenem Verständnis wäre damit aber auch das utopische Moment unterpointiert. Gerade dies ist aber nicht der Fall. Allein der künstlerische Ausdruck schafft den Bezug zum Dass-Anstoß (dies kann am deutlichsten belegt werden an Weberns Beziehungen zum religiösen Text, den er im Verlaufe seiner Komposition völlig außer Acht lässt, und gerade Webern gilt, nach Adorno, seit Bach als der größte religiöse Komponist). Kunst höhlt Religion aus. Es kann nicht einmal mehr von einem Guerillakampf zwischen Religion und Kunst gesprochen werden, wie dies Lukács noch meinte.
Kategorial konstruiert Bloch einen Dualismus von Religion und Kunst gemäß dem Cusanischen Begriffspaar Unitas-Alteritas. Eine Einheit beider bildet das Objekthaft-Chiffrierte. Die religiöse Sphäre als Wertnorm muss sich somit aufgrund dieser Konstruktion erhalten, aber ihr ausgezeichneter Status ist doch fraglich. Historisch mag die Wichtigkeit der Religion gerechtfertigt sein, jedoch muss die endgültige Entscheidung darüber in der Kategorienlehre fallen. Die entscheidende Frage ist: Wenn Religion und Kunst als allegorischer und symbolischer Vor-Schein dual gegenübergestellt werden, so müssen auch Symbol und Allegorie der jeweiligen Disziplin entspringen, denn nicht im Vor-Schein-Charakter, sondern

im Symbolischen oder Allegorischen besteht die entscheidende Differenz. Bei genauer Untersuchung ergibt sich aber, dass die Herleitung dieser Begriffe allein auf dem Gebiet der Kunst geleistet wird. Gemeinsamer Ausgangspunkt ist das Gleichnis. Allegorie wird als mehrdeutiges und Symbol als eindeutiges Gleichnis definiert. Allegorie wie Symbol sind auf Essenzielles bezogen. Während die Symbole in ihrer Bedeutung konvergieren, das macht ihre Einheit aus, so bleiben die Allegorien bei der Wiedergabe „einer Dingbedeutung mittels anderer Dingbedeutungen" stehen (Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main 1970, S. 201. Für diese Deduktion von Symbol wie auch Allegorie steht Goethe. Bei weiterem Fortgang blochscher Deduktion zeigt sich, dass er sich nur in der Sphäre der Kunst aufhält, nie kommen Symbole der Religion zur Sprache, nie ist es ihm möglich, religiöse Symbole auch als solche zu behandeln. Auch gelingt es ihm nie, das religiöse vom künstlerischen Symbol zu unterscheiden. Die Unmöglichkeit einer Deduktion des Symbolischen aus dem Bezirk der Religion entspricht also der historischen Darstellung des Emanzipationsprozesses der Kunst aus der religiösen Disziplin heraus. Symbolischer Vor-Schein ist somit künstlerischer Vor-Schein, und es gibt somit nur einen Vor-Schein-Bereich, nämlich den symbolisch-allegorischen. Religiöse Erscheinungsweisen gehören einerseits in die Gebietskategorie der Natur, was das Eschatologische anbetrifft, andererseits in den Bereich der Archetypenlehre, was den Bereich des Prometheushaften oder Rebellischen anbelangt.

5. Schlussbetrachtung

Ist also die blochsche Philosophie ästhetisch-reflexiv, so ergibt sich für die Diskussion der künstlerischen Sphäre, dass

a) die problematische Definition von Symbol und Allegorie dergestalt zurechtgerückt werden kann, dass zwischen kategorialer Durchbildung und realphilosophischer Darstellung keine Gegensätze mehr bestehen,

b) die Kunst als emanzipiert und als souverän anerkannt wird, keine dienende Funktion mehr hat und

c) Kunstbegriffe wie etwa Schönheit und Erhabenheit transzendenten Charakter besitzen.

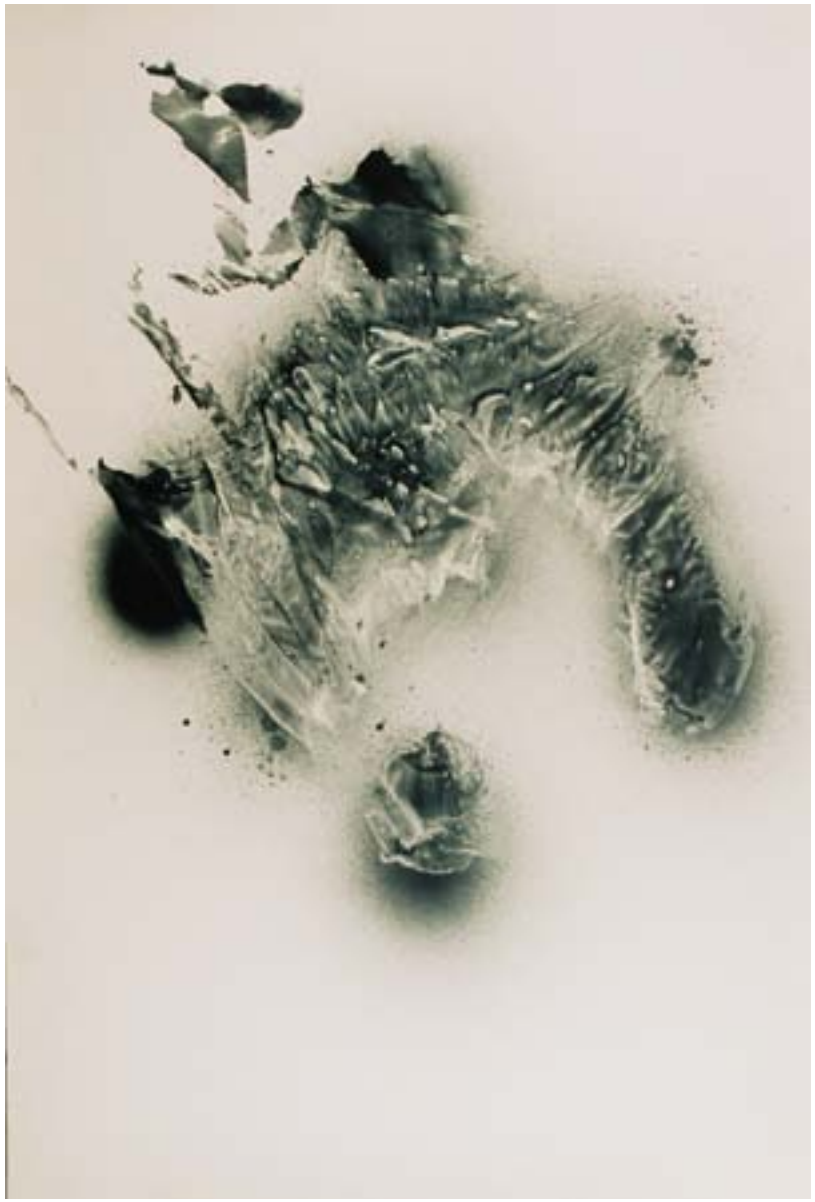
Für die Kategorienlehre ergibt sich jetzt die deutliche Verbindung der anfänglich behaupteten Grundrelation von Dass-Anstoß und Was-Gehalt, die sich in allen Kategorien wiederfinden lassen soll, insofern, als der Was-Gehalt begrifflich bewältigt wird und der Bezug zum Dass einzig die Kunst, genauer gesagt die Musik, herstellen kann. Diese Bezugnahme zum Dass, zum Intensiven, lässt dadurch objektive Möglichkeit aufscheinen, ohne dass sie schon in Erscheinung getreten wäre. Durch dieses Aufscheinen wird der Standort des Noch-Nicht erkennbar. Ebenso wird nun klar, wie offenes System zu begreifen sei: Nicht, weil diese Kategorienlehre die Praxis mit in sich hineinnimmt, ist es ein offenes, sondern Offenheit heißt geöffnet sein für die Möglichkeit, das bedeutet, den Was-Gehalt ins Offene bringen, das heißt, ihn im Lichte des künstlerischen Vor-Scheins zu betrachten. Die blochsche Philosophie insgesamt zeigt sich so als eine der

Schwebe, des Unterwegs, des Prozesses sowie des Experimentellen, was bisher durch den religiösen Vor-Schein entproblematisiert werden konnte. Der Vorwurf der umgedrehten Ursprungsphilosophie (Adorno) ist somit nicht mehr stichhaltig, vielmehr ist Ontologie durch eine solche Transformation wirklich eine des Noch-Nicht-Seins und nicht eine des Seins, das nur noch aussteht.

6. Ergänzung: Denken, Dichten, Sein – ein Blick auf Heidegger

Über Ernst Jüngers „Der Arbeiter" schreibt Martin Heidegger in „Zur Seinsfrage": „Überdies verdankt ‚Die Frage nach der Technik' den Beschreibungen im ‚Arbeiter' eine nachhaltige Förderung." (Martin Heidegger, Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, S. 219) Dies ist keine persönliche Huldigung, sondern Heideggers Denken und Jüngers Dichten konvergieren in der Frage der Technik. Sind also Dichten und Denken dasselbe, nur in je verschiedener Form? Es scheint so, denn im Fall von Rilke bemerkt er: Er habe „die geprägte Unverborgenheit des Seienden in seiner Weise dichterisch erfahren und ausgestanden" (Martin Heidegger, Holzwege, Frankfurt am Main 1950, S. 254). Das wäre jedoch zuviel der Ehre der Dichtung gegenüber. Erst die Philosophie kann Kunst bewerten. Philosophie ist der Dichtung vorgängig, gibt der Dichtung einen Seinsrang. Es gibt zwar Dichtung als Gedichtetes, aber Gedichtetes ist nur Dichtung mittels der Philosophie, während Philosophie ohne Dichtung besteht, sie nicht einmal nötig hat. Denn als Fundamentalonto-logie legt sie das Dasein ursprünglich aus, während die Wissenschaften es als Objekt behandeln, ohne zu wissen, was das Dasein, genauer das Sein des Seienden selbst ist: „Philosophische Psycho-logie, Anthropologie, Ethik, ‚Politik', Dichtung, Biografie und Geschichtsschreibung sind verschiedenen Wegen und in wechselndem Ausmaß den Verhaltungen, Vermögen, Kräften, Möglichkeiten und Geschicken des Daseins nachgegangen. Die Frage bleibt daher, ob diese Auslegungen ebenso ursprünglich wie existenzial durchgeführt wurden, wie sie existenziell ursprünglich waren?" (Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1970, S. 16) Die Schranke zwischen Dichten und Denken ist also ganz klar. Philosophie bezieht sich auf die Daseinstruktur selbst, Dichtung legt sie aus. Und Dichtung hat philosophisch nur insofern Relevanz, als strukturelle Daseinsmomente thematisch werden. Inwieweit allerdings Dichtung an die Daseinsstruktur heranreicht, entscheidet die Philosophie. Dichtung ist also dem Denken untergeordnet. Was dies bedeutet, zeigt sich an einer Fabel, die von der „Sorge" erzählt. Die Fabel wird als vorontologisches Zeugnis gewürdigt, denn in ihr legt sich das Dasein als Sorge aus. Es spricht sich in dieser Fabel „das Dasein über sich selbst aus, ‚ursprünglich', nicht bestimmt durch theoretische Interpretationen und ohne Absicht auf solche." (s.o., S. 143) Doch was sich in seiner Ursprünglichkeit ausspricht, entspringt nicht aus seiner Ursprünglichkeit, sondern wird erst durch die existenziale Interpretation gewonnen. Erst durch Heidegger widerfährt der Fabel ontologisches Gewicht: „Die

ontologische Interpretation des Daseins hat die vorontologische Selbstauslegung dieses Seienden als ‚Sorge' auf den existenzialen Begriff der Sorge gebracht." (s.o., S. 200) Philosophie bringt also die vorontologische Kunst auf ihren ontologischen Begriff. Kunst hat nur vorontologischen Charakter, ist nicht einmal gegenüber dem bloß Ontischen ausgezeichnet. Dichtung kommt nur durch die Reflexion zu sich selbst, in dem sie ontologisiert wird. Kunst dient nur zur Bestätigung ontologischer Sachverhalte. Damit ist der Beliebigkeit Tür und Tor geöffnet. Es kann eine alte Fabel sein, ein Orakelspruch oder Kafkas Erzählung „Die Sorge des Hausvaters". Es fragt sich nur, warum sich Heidegger überhaupt auf Kunst bezieht. Sie ist nicht für die ursprünglich ontologische Auslegung notwendig, weil das philosophische Sein im Zentrum steht. Daran ändert seine Aussage über Rilke nichts: „Zur Auslegung der Elegien und Sonette sind wir nicht vorbereitet; denn der Bereich, aus dem sie sprechen, ist in seiner metaphysischen Verfassung und Einheit noch nicht hinreichend aus dem Wesen der Metaphysik gedacht." (Martin Heidegger, Holzwege, Frankfurt am Main 1950, S. 254) Damit will Heidegger nur andeuten: Erst wenn der zweite Teil von „Sein und Zeit" erscheint, wird klar, was Rilke eigentlich sagen wollte. Ich bin derjenige, der das Wesen der Metaphysik hinreichend bedenkt und durch mich, weiß Rilke erst, was er dichtete. Kunst ist nur vorontologisch. Aber anscheinend lässt sie den Denker nicht los. Auch ist die Zeit günstig. Die Epoche der Zivilisationsliteraten, des Intellektualismus und des



Salonmarxismus, der Schmutz- und Schundliteratur und des Kulturbolschewismus ist vorbei. Das deutsche Volk hat seinen Herrn des Seins gefunden und der Philosoph träumt in einer Lichtung im Schwarzwald davon, den Führer, mit seinen wunderbaren Händen, zu führen. Jetzt kann es zur Sache gehen und zwar auf grundsätzliche Art und Weise. Grundsätzlich heißt ontologisch immer, nach dem Ursprung fragen. Nun also: Der Ursprung des Kunstwerkes ist weder der Künstler noch das Kunstwerk selbst: Im Werk verwirklicht sich nicht die subjektive Meinung oder Befindlichkeit des Künstlers, weder seine Stimmungen noch seine Vorstellungen von den Dingen und Verhältnissen. Das Kunstwerk ist aber auch nicht dadurch ein Kunstwerk, dass es ein Resultat verschiedener Elemente ist, die einen Gesamtorganismus ausbilden, und sich auf diese Weise etwas einstellt oder zum Vorschein kommt, was es bisher noch nicht zu sehen oder zu hören gab. Das Kunstwerk ist deshalb ein Kunstwerk, weil es in der Kunst wurzelt. Was im Werk am Werk ist die Kunst. Und diese selbst ist das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit (vgl. Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes, Stuttgart 1960, S. 63). Jedoch, was ist die Wahrheit oder die Lichtung oder Entbergung? Wohl nicht das logisch Richtige, das Wesen einer Erscheinung, eine Gesetzmäßigkeit oder die wahre Existenz gegenüber dem uneigentlichen, durchschnittlichen Existieren. Die Wahrheit ist der Ursprung. Und ursprünglich ist die „Bestreitung des Streits zwischen Welt und Erde“ (s.o.). Das heißt, die Kunst selbst hat auch kein eigenes Gegenstands- oder

Objektgebiet. Ihr Gebiet ist weder die Ökonomie, wie etwa bei Bertolt Brechts „Heilige[r] Johanna der Schlachthöfe“, noch das Historische, wie bei Alfred Döblins „Wallenstein“, noch eine bestimmte Epoche wie etwa das Kaiserreich bei Heinrich Manns „Untertan“. In der wahren Kunst ereignet sich etwas anderes. Und das, was sich ereignet, geschieht nicht im Kopf, in der Vorstellung. Es zeigt sich sichtbar: als Streit. Heidegger verdeutlicht diesen Streit am griechischen Tempel: „Das Tempelwerk eröffnet dastehend eine Welt und stellt diese zurück auf die Erde.“ (s.o., S. 42). Der Tempel „umschließt die Gestalt des Gottes […] Durch den Tempel west der Gott im Tempel an. Dieses Anwesen des Gottes ist in sich die Ausbreitung und Ausgrenzung des Bezirkes eines Heiligen. Der Tempel und sein Bezirk verschweben aber nicht ins Unbestimmte. Das Tempelwerk fügt erst und sammelt zugleich die Einheit jener Bahnen und Bezüge um sich, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall – dem Menschenwesen die Gestalt seines Geschickes gewinnen.“ (s.o., S. 41) Der Tempel ist nur so lange Tempel, so lange der Gott anwest. Und zum Tempel gehören das Standbild, die Weihegeschenke und die Tragödie.

Damit wird deutlich, was Kunst in Erscheinung bringt: Das Sein im Ganzen, das sich je in den verschiedenen Künsten und Werken äußert. Dieses Sein im Ganzen „geschah im Abendland erstmals im Griechentum. Was künftig Sein heißt, wurde maßgebend ins Werk gesetzt. Das so eröffnete Seiende im Ganzen wurde dann verwandelt zum Seienden im Sinne des von Gott Geschaffenen. Das geschah im Mittelalter.“ (s.o., S. 88) In der Kunst wird einem Volk die wesentliche Welt zur Wirklichkeit und diese bestimmt „seine Zugehörigkeit zur Welt-Geschichte“ (s.o., S. 84). Das genügt, um Heideggers Konstruktion zu erkennen. Der Ursprung der Kunst ist das Sein im Ganzen. Das Sein im Ganzen ist die wesentliche Wirklichkeit, die durch die Kunst ins Leben tritt. Diese bestimmt das menschliche Dasein, das Leben und Sterben der Menschen sowie die Geschichtlichkeit eines Volkes. Das Sich-Offenbaren des Seins im Ganzen ist selbst geschichtlich, aber nicht immer in der Geschichte wirksam. Es hat sich jeweils als Kunst bisher zweimal ereignet. Das erste Mal bei den Griechen, das zweite Mal im Mittelalter, wobei bei den Griechen das Sein im Ganzen zum Vorschein kam, im Christentum nur das Sein im Ganzen als Seiendes, nämlich als Christus. In der Neuzeit offenbart sich das Sein im Ganzen nicht in und durch die Kunst, sondern durch die Technik, wobei selbstverständlich noch unentschieden ist, ob die Technik Ausdruck von Seinsabwesenheit oder Seinsanwesenheit ist. Ganz davon zu schweigen, ob Heidegger nicht davon ausgeht, dass er nun Zeitgenosse eines neuen Ursprungs des Seins im Ganzen ist. Aber was meint Heidegger mit „Sein im Ganzen“? – Und diese Frage muss so gestellt werden, denn um zu wissen, was Heidegger sagt, muss man wissen, was er meint, worauf er abzielt und wogegen er sich wendet. Denn sein philosophisches Sagen ist wie eine Festung von Vauban. Bei jeder möglichen Kritik

kann er die Antwort geben: ja, das sage ich doch nicht. Deshalb ist dort anzusetzen, was gemeint ist, in dem, was ersagt. So ist sein Hauptwerk „Sein und Zeit“ ein Buch mit sieben Siegeln, wenn der Leser darüber hinweggeht, dass Heidegger mit Dasein das menschliche Leben, als Sein des Seienden, meint und es nur ontisch fasst, während die richtige Ontologie – der zweite Teil von „Sein und Zeit“, der bis heute aussteht – erst damit beginnt, das Sein des Seins ursprünglich auszulegen. Und er wendet sich, durch diesen Kunstgriff, gegen jede Art von Anthropologie und jede Art von Subjekt-Objekt-Beziehung.

Heidegger meint mit dem „Sein im Ganzen“ einfach den Mythos. Und er erwartet anscheinend die Wiederkehr des Mythischen, selbstverständlich nicht Rosenbergs Mythos des 20. Jahrhunderts und den von Blut und Boden, obwohl es dazu Winke und Andeutungen geben könnte. Also einen Mythos, der die Wirklichkeit eines Volks bestimmt und ihm dadurch wieder eine weltgeschichtliche Stellung verschafft. Dieser Mythos stiftet dann einen neuen Glauben, eine neue Wissenschaft, neue Bauwerke, eine Musik, neue Standbilder, ein Nationalepos, das den Kampf und den Tod der neuen Helden verherrlicht.

Der Mythos ist keine Weltdeutung oder Weltanschauung. Er ist Sinnstiftung, dergestalt, dass das Volk wieder weiß, wozu es lebt und stirbt, zu welchen Göttern es zu beten hat und welche weltgeschichtliche Sendung ihm auferlegt ist. Und es ist nun die Aufgabe der Kunst, das Mythische ins Seiende, also in die menschliche Welt, zu übersetzen. Diese Kunstauffassung hat wenig mit Schelling zu tun.

Der „Ursprung des Kunstwerkes“ liest sich geradezu als radikale Kritik und Gegenentwurf. Wenn das Sein im Ganzen als das Mythischen zu fassen ist, dann wird seine Kritik an Schelling offenbar. Nach Schelling ist Kunst eine aus dem Absoluten „ausfließende Erscheinung“. Sie ist „nach den Ausdrücken der Alten, ein Werkzeug der Götter, eine Ver-künderin göttlicher Geheimnisse, die Enthüllerin der Ideen“ (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Philosophie der Kunst, in: Frühschriften, Zweiter Band, Berlin 1971, S. 842). Jedoch, darin ist die Differenz zu Schelling erkennbar: „Die Formen der Kunst sind die Formen der Dinge an sich und wie sie in den Urbildern sind.“ (s.o., S. 847) – Das ist für Heidegger schon Zeichen des Zerfalls, Ausdruck der Seinsvergessenheit. Kunst ist kein Abbild des Absoluten oder des Universums, wie Schelling meint: „Die Ideen sind der Stoff der Kunst und der Stoff der Kunst ist die reale Darstellung der Ideen. Reale Ideen sind mit der Mythologie gegeben. Die Mythologie ist die notwendige Bedingung und der erste Stoff aller Kunst.“ (s.o., S. 899) Denn die „Mythologie ist nichts anderes als das Universum im höheren Gewand, in seiner absoluten Gestalt, das wahre Universum an sich.“ (s.o.) Sie ist „die ewige Materie, aus der alle Formen so wundervoll, mannigfaltig hervorgehen“ (s.o.). Nach Schelling wäre das Sein im Ganzen mit Mythologie identisch. Dagegen würde Heidegger einwenden: die Mythologie kann nicht das Sein im Ganzen sein. Denn Mythos und Mythologie sind gänzlich verschiedene Dinge. Mythologie ist bereits Interpretation des Mythischen, also eine

Form der Anthropomorphisierung. Und die Kunst wäre in der Folge nur eine Interpretationsweise des Mythologischen. Schelling geht noch einen Schritt weiter. Kunst macht die Mythologie zum Stoff. Das heißt, die Kunst betrachtet die Mythologie als Material für die künstlerische Produk-tion. Das ist für Heidegger Ausdruck für die völlige Abwesenheit des Seins, damit für das vollständige Verfehlen des Kunstcharakters. Der Vergleich mit Schelling verdeutlicht, dass Heidegger sich als Überwinder des Idealismus betrachtet. Geist, Mythologie, Ideen, Urbilder, das Universum, Stoff, Form, Inhalt – das ist alles Anthropomorphismus und Subjektivität, die die Welt als Objekt betrachtet und sie instrumentalisiert. Er dagegen geht zurück an den Ursprung, zurück in die Nähe, wo das Sein als solches und nicht als objekthaft Seiendes gedacht wurde. Dieses Zurück ist kein geschichtliches. Heidegger denkt nicht geschichtlich. Es gibt nur eine Geschichtlichkeit des Seins, eines Seins als Anwesenheit als Ursprung, und eines als Abwesenheit, als Seinsvergessenheit. Wenn er also davon spricht, ein Volk gehörte in die Welt-Geschichte, wenn es ein Sein ins Anwesen bringt, heißt dies nicht, dass der Weltgeist ein Volk ergriffen hat, das nun eine weltgeschichtliche Mission erfüllt, das wäre zu hegelisch, um wahr zu sein. Was er damit meint, bleibt dunkel. Sein Anti-Historismus und Anti-Idealismus sowie sein Interesse an Oswald Spenglers „Untergang des Abendlands“ lassen vermuten, dass er morphologisch denkt: „Der einförmige Wellenschlag zahlloser Generationen bewegt die weite Fläche. Glitzernde Streifen breiten sich aus. Flüchtige Lichter ziehen und tanzen darüber hin, verwirren und trüben den klaren Spiegel, verwandeln sich, blitzen auf und verschwinden. […] Über diese Fläche hin ziehen die großen Kulturen ihre majestätischen Wellenkreise. Sie tauchen plötzlich auf, verbreiten sich in prachtvollen Linien, glätten sich, verschwinden und der Spiegel der Flut liegt wieder einsam und schlafend da.“ (Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, München 1972, S. 143) Und weiter, was den Ursprung einer Kultur betrifft: „Eine Kultur wird in dem Augenblick geboren, wo eine große Seele aus dem urseelenhaften Zustande ewig-kindlichen Menschentums erwacht, sich ablöst, eine Gestalt aus dem Gestaltlosen, ein Begrenztes und Vergängliches aus dem Grenzenlose und Verharrenden. Sie erblüht auf dem Boden einer genau abgrenzbaren Landschaft, an die sie pflanzenhaft gebunden bleibt.“ (s.o.) Die Entsprechung zu Spengler ist evident. Was Spengler als Kulturgestalten oder als Kulturseelen bezeichnet, die ihre je eigene Geschichtlichkeit ihr Eigen nennen, ist bei Heidegger die jeweilige „Gestalt des Geschickes“, die sich dadurch auszeichnet, und damit ihre weltgeschichtliche Stellung erhält, dass sie das Sein im Ganzen in die Anwesenheit oder Unverborgenheit bringt.

Durch die morphologische Geschichtsbetrachtung überwindet oder verwindet Heidegger den Historismus. Von daher kann er jetzt, ganz unhistorisch und unbedenklich wie Spengler, die verschiedensten Epochen verwandt sehen. So rücken nun plötzlich das Griechentum und das mittelalterliche Christentum zusammen und unterschei-

den sich nur darin, wie sie das Sein als Ganzes bedenken. Im Abendland sind bisher nur zweimal Seinsgestalten oder wesentliche Wirklichkeiten aufgetreten. In der Antike, damit meint Heidegger die Zeit der Vorsokratiker, von Pindar, Aischylos und Sophokles, Polyklet und Phidias, sowie im Mittelalter, das er bedauerlicherweise nicht näher bestimmt, dazu auch keine entscheidenden Winke gibt.
Zunächst zum Mittelalter. In dieser Zeit ist das Sein im Ganzen als Seiendes anwesend. Mehr sagt Heidegger nicht dazu. Gemeint ist wohl die Zeit der gotischen Kathedralen oder des gotischen Menschen, der all sein Trachten, Denken, Handeln auf das Christliche ausrichtet oder von ihm her seinen Sinn empfängt. Da dies Gemeinte für den Historiker wenig verständlich ist, muss es eine seinshaltige Quelle geben: Und diese Quelle ist wohl Hegel, der nicht nur hier der unsichtbare Gegenspieler ist, sondern auch in der „Seinsfrage" und der Frage nach der „Identität und Differenz". Wie das Mittelalter das Seiende als anwesend seiend zu wissen glaubt, erläutert Hegel folgendermaßen: Die christliche Lehre begnügt sich nicht, Christus nicht als vorgestelltes Dasein zu vergegenwärtigen, er muss als Diesseits erfahren werden können: „Wie hat nun doch die Kirche Christus als Diesen in sich gehabt? Die Hauptgestalt hiervon ist das Nachtmahl der Kirche als Messe, in ihr ist das Leben, Leiden und Sterben des wirklichen Christus vorhanden, als das ewige und alle Tage geschehende Opfer. […] Die Kirche hätte sich nun mit dieser sinnlichen Gegenwart begnügen können." Jedoch Christus wird lebendig, er und seine

Mutter erscheinen den Menschen. „Allerorten werden also in höher begnadeten Erscheinungen, Bluteindrücken von Christus usf. sich Vergegenwärtigungen des Himmels begeben, und das Göttliche wird in Wundern sich auf einzelne Weise ereignen. Die Kirche ist daher in diesen Zeiten eine Welt von Wundern, und für die andächtige, fromme Gemeinde hat das natürliche Dasein keine letzte Gewissheit mehr." (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1961, S. 528) Was Hegel kritisch vermerkt, wertet Heidegger ernsthaft in eine wesentliche Wirklichkeit eines Volkes um. Für den Denker der radikalen Endlichkeit ohne Gedanken an Ewigkeit und Transzendenz haben die Menschen, die an Wundererscheinungen glauben, zumindest in ihrer Seinsverlassenheit, eine Ahnung davon, dass es ein wahres Sein gibt, das sich im Irdischen zeigt.

Was nun die Antike betrifft, die Anwesenheit des Seins im Ganzen, so hat sie in Hegels Begriff des politischen Kunstwerks ihre Entsprechung: Der Staat vereinigt die beiden Seiten des subjektiven und objektiven Kunstwerks. Im Staat ist der Geist nicht nur Gegenstand als göttlicher, nicht nur zur schönen Körperlichkeit subjektiv ausgebildet, sondern er „ist lebendiger allgemeiner Geist, der zugleich der selbstbewusste Geist der einzelnen Individuen ist" (s.o., S. 354). Man braucht nur das Wort Geist durch das Wort Sein zu ersetzen, um die Ähnlichkeit des Ansatzes zu erkennen. Auch bezüglich des Unterschieds von Griechentum und Christentum, ist die Nähe zu Hegel nicht zu unterschlagen: „Der wahrhafte Mangel der

griechischen Religion, gegen die christliche gehalten, ist nun, dass in ihr die Erscheinung die höchste Weise überhaupt das Ganze des Göttlichen ausmacht, während in der christlichen Religion das Erscheinen nur als Moment des Göttlichen angenommen wird." (s.o., S: 352) Was Hegel als Mangel bestimmt, ist für Heidegger gerade die entscheidende Wahrheit: Die Griechen wussten noch vom Sein im Ganzen, während die Christen das Sein im Ganzen als Seiendes erfahren und erfahren wollen und sei es als Wundererscheinung. Das Sein oder das wahrhaft Seiende ist reines Diesseits. Es gibt kein Jenseits, keine Überwelt. Das Sein im Ganzen ist entweder anwesend oder nicht. Heidegger ist kein Platoniker, der vom jenseitigen Ideenhimmel auf die Erde herabblickt. Das ist das Bleibende. Heidegger ist nicht nur Anti-Metaphysiker, er denkt das Endliche ohne oder gegen die Unendlichkeit und Ewigkeit. Er denkt es als Absolutes. Nur, – ob daraus diese Konsequenzen gezogen werden müssen, das ist die Frage. Der Vergleich mit Hegel lässt den Schluss zu, dass sich Heidegger, den neuen, totalen Staat als politisches Kunstwerk vorstellt. Im „Ursprung des Kunstwerkes" ist nicht nur die Frage nach der Kunst gestellt, sondern auch danach, wie der neue Staat als politisches Kunstwerk zu denken sei. Ersetzt man Heideggers „Tempelwerk" durch Hegels Begriff „Staat als Kunstwerk" werden Heideggers Andeutungen zur Deutung dessen, wie er sich den neuen Führerstaat 1935/36 denkt: Der totale Staat als politisches Kunstwerk „fügt erst und sammelt zugleich die Einheit jener Bahnen und Bezüge um sich, in denen Geburt und

Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall – dem Menschenwesen die Gestalt seines Geschickes gewinnen. Die waltende Weite dieser offenen Bezüge ist die Welt dieses geschichtlichen Volkes. Aus ihr und ihr kommt es erst auf sich selbst zum Vollbringen seiner Bestimmung zurück." (Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes, Stuttgart 1960, S. 41) Und die Dichtung, die doch Kunst wesentlich ist? Die Dichtung dichtet den Mythos des neuen Staates, der sich als dritten neuen Ursprung in der Reihe von Antike und Mittelalter setzt und nun auch die Kunst bestimmt. Nachdem sich in der Antike das Sein im Ganzen in Anwesenheit brachte, im Mittelalter das Sein im Ganzen als Seiendes, so zum dritten Mal die Umkehrung oder die Kehre: Der Staat kommt ins Sein, das Seiende wird zum Herrn des Seins. Unter diesem Aspekt wäre eine erneute Lektüre sicherlich spannend. Wie viele Dunkelheiten, Verdeckungen, Verschiebungen würden sich plötzlich erklären und deuten lassen. Aber diese Verdeckungen gehören zu Heideggers philosophischem Handwerk, denn sie verwischen seine Quellen, die er bis zur Unkenntlichkeit vertuscht. – Von daher hat er viel vom Mittelalter gelernt. – Dadurch ist es ihm möglich, seine Weisheiten als ursprüngliche Erfahrungen mitzuteilen, die seinen Schülern aber nur deshalb so ursprünglich erscheinen, weil ihnen sein Denken und Sagen irgendwie bekannt vorkommt und sie doch nicht ergründen können, woher der Denker seine Weisheiten bezieht. Also können sie nur ursprünglich sein. Dabei ist Heidegger völlig verständlich, wenn man ihn nicht so

auslegt, wie er es sich vorstellt, nämlich hermeneutisch. Man rückt ihm auf den Leib, wenn man ihm nicht auf den Leim geht. Das heißt, wenn man sich seinem autoritären Gestus nicht beugt. Anstelle der Hermeneutik gibt es ein einfaches Verfahren: „Suchen und Ersetzen". Dann werden auch jene Quellen sichtbar, aus dem das ach so ursprüngliche Denken schöpft. Eine der Quellen sind die Vorträge und Aufsätze Gottfried Benns, die der Dichter seit 1933 hielt und veröffentlichte, so der Vortrag „Der neue Staat und die Intellektuellen" von 1933 und der Aufsatz „Dorische Welt. Eine Untersuchung über die Beziehung von Kunst und Macht" von 1934. Benn liest sich als Kommentar zu Heidegger. Nur ist es so, dass Benns Gedanken schon 1933/34 in der Öffent-lichkeit Breitenwirkung erzielten. – Und es gibt einen einschneidenden Unterschied. Benn reklamiert für die Kunst einen Spielraum, „eine gewisse Experimentierbreite": „Totaler Staat, dieser großartige und neue Begriff, kann daher für sie nicht heißen, dass ihr Inhalt und Thema nur dieser totale Staat sein dürfe. Der totale Staat selbst ist ja ein Abglanz jener Welttotalität, jener substanziellen Einheit aller Erscheinungen und Formen, jener transzendenten Geschlossenheit eines in sich ruhenden Seins, jenes Logos, jener religiösen Ordnung, zu der die Kunst aus sich heraus mit ihren konstruktiven Mitteln, also aus ihrem eigenen aufbauenden, hinreißenden und reinigenden Prinzip unaufhörlich strebt, die sie verwirklicht, die sie überhaupt der Menschheit erst in Erscheinung brachte." (Gottfried Benn, Dichtung braucht einen gewissen Spielraum, in:

Gesammelte Werke 3, Wiesbaden 1968, S. 822) Gerade das lehnt Heidegger ab, weil im totalen Staat das Sein ins Dasein getreten ist. Nun, nach den olympischen Spielen 1936 in Berlin war die ganze Debatte veraltet. Kunst hatte keine kulturpolitische Bedeutung mehr. Thingstätten und Freilichtspiele, die ersten Pflanzen der neuen Kunst, wurden nicht mehr gefördert. Das Geld wurde nun für Operettenfilme zur Zerstreuung des Volkes verwendet. Diese Entscheidung nach 1936 war eine Maßnahme im Rahmen der Kriegsvorbereitungen.

IV. Aktualität Blochs in der Moderne

Bloch steht nicht zur Debatte, weil es den Philosophen nicht um Philosophie geht, sondern um Gesinnung. Die Universitätsphilosophie hat es nun endlich erreicht, als offizielle zu gelten. Damit nicht genug, es findet eine Feudalisierung statt, und schließlich verwandelt sie sich in eine höfische Gesellschaft. Die Forschungs- und Lehranstalten halten alles draußen, was stören könnte. Schon die Beschäftigung mit solchen ausgegrenzten Denkern wie Bloch ist verdächtig. Es kommen immer wieder zwei Mittel der Ausgrenzung zur Anwendung. Das eine ist die Diskriminierung, die sich mit den Worten artikuliert: „Das ist ja keine Philosophie", das andere ist die gute alte bürgerliche Tugend des Totschweigens, die selbst von Stefan George nicht verschmäht wurde: „Darüber spricht man nicht!" Es installiert sich eine prästabilierte Harmonie zum gegenseitigen Vorteil. Eine Hand wäscht die andere.

Es ist auch falsch zu meinen, in den Publikationen eröffne sich das Gebiet des freien Meinungsaustauschs und des Fortschritts. Im Gegenteil, das Beste wird verhindert, das Mittelmäßige veröffentlicht. Die Lektoren, jämmerlich bezahlt, sehen mit Recht keinen Anlass, für einen Autor zu kämpfen. Die Verlage schi-cken die Schriften zur Begutachtung an die Universitäten. Es wird sich doch kein Professor bereit finden, ein positives Urteil über ein Werk zu fällen, das das eigene zum Ladenhüter macht. Das ist auch nicht im Geschäftsinteresse des Verlags. Der abgelehnte Autor darf sich jedoch freuen, von den Großmeistern plagiiert zu werden. Das allerdings ist schwer nachzuweisen. Bloch ist jedoch dort aktuell, wo es um Philosophie geht. Durch die Feudalisierung erstarrt die Universitätsphilosophie. Vorher war sie nur Betrieb, jetzt königlicher Hof. Der Student erlernt nicht einmal mehr das philosophisch notwendige Handwerkszeug. Was ihm in den Seminaren und Vorlesungen um die roten Ohren weht, ist nicht einmal mehr der Weltgeist, sondern die veraltete Dampfheizung. Es entsteht der Eindruck, als sei die Philosophie selbst nicht mehr die höchste Form des Geistes, zeigten sich nicht plötzlich Orte, die sich in geistige Freistätten verwandeln, der offiziellen Philosophie unerreichbar. Das ist die Institution der philosophischen Praxis. Dort wird sehr schnell klar, was von den Weisheiten, die gelehrt werden, zu halten ist. Wer sie zitiert, trägt zu einer Realsatire bei. Kein Philosoph kann dort Sätze zitieren wie: „Sie müssen, wie Heidegger sagt, den Menschen als Hirten des Seins betrachten“, oder, „Wir

müssen zunächst einmal sehen, welche Rationalität Ihnen bekommt.“ In der philosophischen Praxis nützen keine Skeptiker und Stoiker, weder Epikuräer noch Hedonisten. Gäbe es nicht Bloch, man müsste ihn erfinden. Nicht einmal so sehr, was die Aussagen angehen, vielmehr hilft die Denkweise, das Angehen und die Entfaltung eines Problems sowie das Experimentelle, das dem Suchenden das Bewusstsein seiner Freiheit wiedergibt. In der philosophischen Praxis kann sich niemand herausreden, sich auf seine Autorität und Macht zurückziehen. Beim Geld sind die Gefühle echt, sagt Brecht. Das heißt die Interessenten oder Klienten erwarten etwas für ihr Geld, nicht den Jargon der Eigentlichkeit. Was heißt nun Aktualität? Ist Bloch aktuell als Lektüre im Intercity? Ist sein Denken aktuell, wenn Begriffe, die mit ihm assoziiert werden, häufig vorkommen? Ist er in der Kunst aktuell, weil ein Musiker ein Stück Bloch zueignet oder ein Maler seinem neuesten Gemälde den Titel „Allegorischer Vorschein“ gibt? Es gibt durchaus Künstler, für die „Bloch wichtig“ ist. Nachgefragt antwortet einer: „Wissen Sie, da gibt es doch eine CD von dem Bloch. Immer wenn ich eine Pause einlege oder nicht recht weiterkomme, schiebe ich das Teil rein. Das gibt Power, besser als die MC5 oder die Ramones. Da brauch ich keinen Energy Drink mehr. Theodor W. Adornos These, dass mit Arnold Schönberg, Alban Berg, Anton Webern in der Musik, mit Samuel Bekkett in der Literatur, mit Paul Klee und Piet Mondrian in der Malerei das Ende der Kunst gekommen sei, ist sicher nicht aktuell, wohl aber Adornos Methode, Kunstwerke

zu analysieren, mithilfe der Beschreibung, des Kommentars und der Kritik den Wahrheitsgehalt zu dechiffrieren. Horkheimers Behauptung, die abstrakte Malerei habe überhaupt nichts mehr zu sagen, sie sinke „auf die Funktion des bunten Fleckes an der Wand“ (Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Bd. 14, Frankfurt am Main 1988, S. 421) herab, war schon veraltet, als sie formuliert wurde. Prophetisch dagegen ist seine Aussage, dass der technologische Fortschritt den Geist zu einer infantilen Erscheinung degradiert: „Fantasie, Sehnsucht, Liebe, künstlerischer Ausdruck werden zu Momenten der Infantilität.“ (Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt am Main 1988, S. 423) Gerade in den neuen Medien gehen Technologie und Infantilismus Hand in Hand. Infantilismus ist der genaue dechiffrierende Begriff für medientheoretischen Auslassungen wie für die künstlerischen Prozesse, die sich web-@rt nennen. So ist Max Bense wieder aktuell, nicht als einstiger Vorläufer der Medientheorie, die damals Informationstheorie hieß, vielmehr weil er aus deren Anfängen schon Konsequenzen zog, wozu die heutigen Mediengurus nicht einmal fähig wären. Nicht dazu fähig sein wollen, weil sie sich ja als Mediendesigner verstehen: function follows medium, das heißt, sie hecheln hinterher. Aus dieser Perspektive werden Benses Aussagen plötzlich wieder aktuell. Der Philosoph der technologischen Zivilisation hält daran fest, dass die Philosophie durch drei Funktionen bestimmt ist: es ist die fundierende, die kritische und die utopische Funktion: „Die fundierende Funktion der Philosophie macht sie

zur allgemeinen Grundlagenforschung, die gewissermaßen am Fuße jeder Wissenschaft, jedoch auch an ihren Grenzen, in Gang gebracht werden muss. [...] Die kritische Funktion [...] geht davon aus, dass die Philosophie als die allgemeinste Betätigung des menschlichen Geistes genau damit das Recht gewonnen hat, jedes Faktum des Lebens und der Gesellschaft im Hinblick auf grundsätzliche Verbesserungen bestehender Verhältnisse zu reflektieren und zu kritisieren.“ (Max Bense, Ausgewählte Schriften, Bd. 1, Stuttgart/Weimar 1997, S. 326) Im Hinblick auf die utopische Funktion heißt es: „Kritik bezieht sich auf Realität, Utopie auf Irrealität. Die utopische Funktion der Philosophie, die um Normen und um Zukunft bemüht ist, ergänzt die kritische Funktion der Philosophie. [...] Fundierende Grundlagenforschung, kritische Existenzbestimmung und utopischer Entwurf bezeichnen also die Möglichkeiten der Philosophie, ihre Tendenzen wie die Art ihrer Form.“ Gegen das gängige Argument, Bloch sei Literat, kein Philosoph, ist bei Bense zu lesen: gerade die literarische Sprache ist die philosophisch angemessene, denn nur sie bezieht sich auf das Mögliche, während die wissenschaftliche auf das Tatsächliche beschränkt bleibt. Das Utopische geht nicht im Begriff auf, es trans-zendiert ihn, sonst wäre es keine Möglichkeit. Denn der Begriff ist Zeichen des Identischen, das heißt dessen, was als unverändert gegeben erscheint. Es ist somit anscheinend notwendig, weite Umwege zu gehen, um Aktualität zu fassen. Aktuell ist nicht, was offensichtlich ist oder was sich immer mit dem Tagesgeschehen oder mit momentanen

Strömungen verknüpfen lässt. Wäre es so, war und ist Bloch, damit ist immer das blochsche Denken nicht die Person gemeint, nie aktuell. Aktuell ist ein Denken, wenn es Knotenpunkte erfasst oder Grundlagen einer Tatsache, Situation oder Existenzweise artikuliert. Voraussetzung dafür ist, dass ein Geschehen, eine Strömung oder ein Sachverhalt sich selbst durchsichtig geworden ist. An der Selbstevidenz einer Sache erweist sich, welches Denken aktuell oder antiquiert ist oder welche Momente einer Philosophie nun zum Tragen kommen.

Wie kann eine Philosophie bezüglich eines Sektors, in diesem Fall der der bildenden Kunst, aktuell sein? Und wie ist der Bezug selbst zu denken? Diese Fragen beantworten sich nicht aus Perspektive der Philosophie, sondern aus der der modernen Kunst. Es ist nicht zu erwarten, dass die ästhetischen Katego-rien, wie sie im „Experimentum Mundi“ zusammengefasst sind, noch greifen. Diese beziehen sich auf das Bisherige und bringen es auf den Punkt. Verfehlt wäre, sie zu dehnen und zu strecken. Das Neue bedarf neuer adäquater philosophischer Mittel. Dass niemand davor gefeit ist, bewährte Begriffe auch auf das Veränderte in Anschlag zu bringen, gehört zum Charakter des Denkens. Bloch hätte durchaus verzichten können, bei Samuel Becketts „Warten auf Godot“ „Minima des Vorscheins“ (Ernst Bloch, Experimentum Mundi, Frankfurt am Main 1975, S. 198) herauszulesen: Im Warten auf Godot gäbe es eine objektive Perspektive, die den subjektiven Vorschein der Wartenden erst hervorruft. Nun hat aber Beckett sein Gesamtwerk in den

Dienst des Nihilismus gestellt, verweigert sich jeder Positivität, und die genaue Analyse würde dies auch bestätigen. Überall utopischen Vorschein zu dechiffrieren, ist genauso sinnvoll, wie einem Atheisten zu unterstellen, dass er in Wahrheit doch an einen Gott glaubt. Die Tatsache, dass jemand hungert, bedeutet nicht, dass es Essen gibt. Eine Philosophie des Neuen hat sich dem Neuen zu stellen und daraus die Konsequenzen zu ziehen. Sie hat sich an das Novum zu halten: „Drei Kategorien des dialektischen Prozesses sind folglich zentral: Front, Novum, Materie; [...] Front, das ist der vorderste Abschnitt der Zeit, wo die nächste entschieden wird. Novum, das ist die reale Möglichkeit des Noch-Nicht-Bewusstseins, Noch-Nicht-Gewordenen, mit dem Akzent des guten Novum, [...] Materie ist das reale Möglichkeitssubstrat des dialektischen Prozesses.“ (Ernst Bloch, Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1976, S. 316). Die Aktualität Blochs muss sich über die Kunst, über ihren Wahrheitscharakter, erweisen, nicht über das mögliche Vorhandensein blochscher Spurenelemente. Der künstlerische Wahrheitsgehalts gibt des weiteren die Art und Weise des Bezugs zur Philosophie vor. Aktuelle Kunst ist nicht zeitgemäß, sie ist übergleichzeitig. Um sie als solche zu erkennen, muss sie sich überschaubar verwirklicht haben. Sie ist gleichsam eine gestaltgewordene Verwirklichung, ihr Potenzial ist allseitig, einschließlich ihrer Irr- und Abwege, herausgebracht. Aktuell ist in diesem Sinne das plastische Werk Constantin Brancusis. Es bildet innerhalb der Geschichte der Skulptur einen Knotenpunkt.

Brancusi führt die traditionelle Skulptur an ihr Ende und ist zugleich der Ursprung moderner Plastik, der abstrakten oder absoluten Skulptur. Er übernimmt die durch die Geschichte der Skulptur entwi-ckelten plastischen Elemente. Diese Geschichte beginnt mit Donatello, hat mit Michelangelo ihren frühen Höhepunkt und zerfällt mit Bernini, der die Skulptur an der Malerei ausrichtet, das heißt, die Skulptur wird von nun an malerisch komponiert. Der Zerfallsprozess der malerischen Plastik reicht bis ins 19. Jahrhundert. Erst mit Carpeaux, Rodin und seiner Schule beginnt die Erneuerung, indem der Bildhauer sich wieder auf die plastischen Mittel besinnt, die nichts mit der Malerei zu tun haben. Plastik wird wieder zu einer eigenständigen Gattung, die dann im 20. Jahrhundert der Malerei mehr als nur gleichbe-rechtigt ist, wenn die Installationen und Environments hinzugerechnet werden (vgl. Roland Bothner, Elemente des Plastischen von Donatello bis Brancusi, Heidelberg 2000). Brancusi markiert das Ende traditioneller Plastik. Aber er versammelt und verdichtet noch einmal die geschichtlich produzierten Elemente, um die Plastik energisch zu erweitern. Diese Erweiterung ist zugleich eine Verinnerlichung und Vereinfachung. Seine Skulpturen sind Resultat der Wechselwirkung von plastischer Materie und Formkräften. Die Formkräfte bringen die stumme träge Materie zum Sprechen. Die plastischen Formen sind dabei keine geometrischen Formen, die von außen he-rangetragen werden. Die plastische Materie ist kein passives Material, das das Formenspiel zur Anschauung bringt. Die Materie besitzt

Qualitäten, und diese werden vom Bildhauer in Formkräfte verwandelt. Die Form entspringt der Materie, und die Materie erhält über die Form ihren Ausdruck. Die Wechselwirkung von Form und Materie zeigt sich auch im philosophisch interessanten „Weltenanfang“ von 1924. Gewöhnlich wird der „Weltenanfang“ als Ei identifiziert und dann als Symbol des Ursprungs interpretiert. Das hat jedoch nichts mit plastischem Denken zu tun. Die abstrakte Plastik ist ein materielles Ding, an dem etwas sichtbar wird. Das Zusammenwirken der plastischen Elemente wie Instabilität, Asymmetrie, Schwerelosigkeit, Undurchdringlichkeit der Oberfläche, Ganzheit geben Auskunft, was mit „Weltenanfang“, selbstverständlich in der Sphäre der Kunst, gemeint ist. Die Interpretation der Momente und ihres Zusammenwirkens führt nun vor: Der Weltenanfang ist ein instabiler Zustand, weder in Ruhe noch in Bewegung. In diesem Zustand befindet sich etwas. Dieses Etwas ist nicht differenziert. Es ist das einfache Eine. Von daher relativ unbestimmt, aber nur nach außen, denn es besteht aus Momenten der Asymmetrie, des Ungleichgewichts, der Schwerelosigkeit. Das ist die innere oder die unsichtbare Verfassung des einfach Einen. Der Weltenanfang ist somit eine Befindlichkeit. Das Eine ist im Zustand des Noch-Nicht, der Noch-Nicht-Verwirklichung, das heißt reine Möglichkeit, weil sich die plastischen Momente noch nicht stabilisiert haben. Darin besteht der Gehalt dieser Plastik. An Brancusis „Weltenanfang“ ist nun die Aktualität Blochs und die Art und Weise des Bezugs abzulesen. Brancusi ist und

bleibt aktuell, so lange es die Gattung Plastik gibt, weil er die Plastik auf ihren Grund zurückführt. Blochs Aktualität erweist sich im Materiebegriff und in seiner Ontologie des Noch-Nicht-Seins. Materie ist bei Brancusi wie bei Bloch bewegtes unausgetragenes Sein objektiver Möglichkeit (Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt am Main 1985, S. 227ff.), wie eben für das Noch-Nicht gilt: „Das Daß im Jetzt ist hohl, ist nur erst unbestimmt, als ein gärend Nicht. Als das Nicht, womit alles ansetzt und beginnt, um das jedes Etwas noch gebaut ist. Das Nicht ist nicht da, aber indem es derart das Nicht eines Da ist, ist es nicht einfach Nicht, sondern zugleich das Nicht-Da. Als solches hält es das Nicht bei sich nicht aus, ist vielmehr aufs Da eines Etwas treibend bezogen.“ (s.o., S. 218). Die Art und Weise des Bezugs ist somit auch ersichtlich. Es besteht weder eine Affinität noch eine Übertragung. Die Skulptur spielt in der Geschichte der Ästhetik keine Rolle. Für den frühen Schelling, wohl durch den Einfluss Winckelmanns, hat sie noch Bedeutung, aber schon bei Hegel wird sie marginalisiert, und bei seinen Nachfolgern bis heute findet sie kaum Erwähnung. Ganz davon zu schweigen, dass von einem plastischen Denken nicht die Rede sein kann. Die Skulpturen, falls sie Erwähnung finden, werden als steingewordene Gemälde rezipiert. Dies trifft auch für Bloch zu. Es führt kein Weg von Bloch zu Brancusi, aber einer von Brancusi zu Bloch, das heißt, die Nähe oder die plötzliche Berührung ist eine Korrelation. Eine Berührung von gänzlich verschiedenen Seinssphären. Und die Korrelation stellt sich dann ein, wenn nicht mit schielendem Blick auf Bloch die Plastik Brancusis auf den Begriff gebracht wird, vielmehr wenn sich der Begriff voraussetzungslos dem Kunstwerk überlässt. Eine weitere Aktualität hinsichtlich des Materiebegriffs zeigt sich in der monochromen oder reinen Farbmalerei. Auch hier gilt wieder, dass sich die Korrelation einstellt, nicht mithilfe vorgestanzter philosophischer Mittel, sondern indem die Sache selbst entfaltet und auf den Begriff gebracht wird. Das ist allerdings die Voraussetzung. Nicht das Kunstwerk selbst steht im korrelativen Verhältnis zur Philosophie, sondern der Wahrheitsgehalt eines Werks oder einer Kunstrichtung. Die reine Farbmalerei mit ihren Hauptvertretern Rupprecht Geiger, Barnett Newman und Mark Rothko macht sich um 1950 daran, die Farbe aus ihrem kompositionellen Gefängnis zu befreien. Damit gehen sie über Kandinsky hinaus, der mit den Mitteln Farbe und Form ein abstraktes Bild erzeugte. Die Neuerer wollten allein die Farbe zulassen. Die Farbe ist alleiniger Bildträger. Das führt zu einem Umsturz des Bildlichen. Das Bild ist keine Komposition mehr, sondern Schauplatz der Farbe. Der Ursprung des Bildes ist die Farbe. Das Bildliche, einst Zweck der Komposition, verwandelt sich nun in ein Mittel. Die Aufgabe der Monochromie besteht darin, das Potenzial der Farbe bildhaft zu verwirklichen. Die monochrome Malerei knüpft weder an physikalische noch an physiologische Befunde an. Sie betrachtet eine Farbe nicht als Schwingungszahl des Lichts, noch geht sie von der Farbempfindlichkeit der Lichtrezeptoren des Auges

aus. Sie begreift die Farbe als Element, nicht mehr als Moment der Komposition. An der bildhaften Verwirklichung wird nun erkennbar, dass die Farbe etwas Qualitatives ist. Die Gestaltung verwandelt den Farbstoff in Farbqualität. Wäre sie nur reine Quantität, das heißt Farbausdehnung, gäbe es keine monochrome Malerei. Sie bedürfte der Form, damit sie Ausdruck erhielte, damit wäre sie wieder kompositionelles Moment und nicht autonom. Die Geschichte der reinen Farbmalerei und ihre Varianten brauchen hier nicht abgehandelt zu werden (vgl. Roland Bothner, Schwarz und Rot. Zur Autonomie der Farbe, Mössingen-Talheim 1999). Vielmehr sei folgendes herausgestellt: Bei der Analyse der reinen Farbmalerei zeigt sich Farbe als Farben-Etwas, dieses Farben-Etwas ist aber nichts anderes als Farbmaterie. Das steht, kaum verwunderlich, im Gegensatz zu den Aussagen der Farbmaler. Diese behaupten immer Farbe habe etwas mit Licht, also mit Geist zu tun. Farbe ist eine Erscheinung des Geistigen oder etwas Immaterielles, also das Gegenteil von Materie. Sie berufen sich dabei auf Goethes Spruch aus seiner Farbenlehre: „Farben sind Taten und Leiden des Lichts“ und sie setzen Licht mit Geist gleich. Der andere Kronzeuge ist Kandinsky, der behauptet, in der Kunst ginge es nur um Geistiges. Die Farbe ist deshalb eine sinnlich-geistige Wesenheit. Mithilfe der Farbe wird ein geistig-seelisches Sein verwirklicht. Die Farbmaler scheuen die Materie wie der Teufel das Weihwasser. Sie wollen unbedingt Metaphysiker sein. Das ist blanker Unsinn, Farbe verwirklicht sich als Farbmaterie, nicht als

Farbgeist. Was bildhaft erscheint, sind Daseinsweisen der Materie. Das Materielle ist die Invariante an der Farbe. Sie fällt nicht in den materiellen Zustand zurück, er ist ihr Ursprung. Jeder Farbmaler verwirklicht in je verschiedener Weise das Potenzial der Farbmaterie. Newman steht für die Identität von Sinnlichkeit und Materie. Die Farbmaterie ist eine Empfindungsqualität. Seine Bilder sind auf eine sinnlich-leibliche Erfahrung angelegt. Sie artikulieren die Sinnlichkeit der Farbmaterie. Bei Rothko erhält die Farbe etwas Willenhaftes. Farbe, Materie und Wille gehen ineins. Daraus entspringen Licht und Finsternis, Schwere und Lebendigkeit. Die einzelnen Farbqualitäten können auf ein Intensives zurückgeführt werden. Auch bei Geiger ist Farbe selbsttätige Materie, nicht neutrales Material. Seine Gemälde realisieren materielle Eigenschaften der Farbe wie Ausdehnung, Schwere und Schwerelosigkeit, Finsternis und Licht, Statik und Dynamik, somit keineswegs geistige Wesenheiten. Die Korrelation zu Blochs Materiebegriff ist offenbar. Dies ist besonders pikant, weil sich das Materielle mit Hilfe der Farbe verwirklicht, trotz Widerstand ihrer Urheber und ihrer Interpreten, die das Materielle leugnen. Dagegen gilt: Monochrome Malerei ist materialistisch. Sie zeigt die Materie in ihrem sinnlich-leiblichen Glanz. Eine weitere Korrelation zeigt sich in der internationalen Bewegung der informellen Malerei, die in den fünfziger Jahren begann und noch immer aktuell ist. Insbesondere die deutschen Informellen wie Thieler, Schumacher, Schultze, Hoehme lehnen den Werkcharakter ab, sie produzieren offene

Bilder. Waren ihre ersten Bilder Ausdruck psychischer Befindlichkeit, so verwandeln sie sich in der Folge in Subjekt-Objekt-Begegnungen, die sich mit Hilfe von Farberuptionen, Strukturen und Gesten artikulieren. Dieses Subjekt-Objekt-Verhältnis hat experimentellen Charakter. Das Experimentelle ist etwas Prozesshaftes, das mit dem Zufall rechnet. Blochs Vorstellung der Experiment-Beschaffenheit der Welt sowie die des „Vermehrenden im Prozeß“ (vgl. Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt am Main 1985, S. 322) und der Frage nach der „Wirkung durch Zufall“ (vgl. Ernst Bloch, Experimen-tum Mundi, Frankfurt am Main 1975, S. 132) finden im Informel Widerhall.
Bloch ist nicht nur interessant hinsichtlich der Grundlagen einer Kunstrichtung, sondern auch hinsichtlich der Fragen, die er aufwirft. So im Hinblick auf das Kosmische: „Und nicht bloß Unwissenheit, sondern die gesamte Angelegenheit des Kosmos ist objektiv noch nicht hell und eben deshalb voller vorgreifender, jedoch noch nicht ausreichender Naturutopie, von ihr bewegt durchzogen, unfertig gefüllt.“ (s.o., S. 226). Das Kosmische ist das Thema des Spätwerks von Hans Hartung. Ab 1980 hat er nur ein Thema: die Energien, Spannungen und Strahlungen, die das Universum beherrschen. Diese Bilder geben eine originäre kosmische Anschauung. Ohne Anleihen bei der Mythologie oder bei der Religion. Die kosmische Unermesslichkeit und Unerreichbarkeit werden ganz terrestrisch. Dies gelingt, weil sich Hartung nicht vom Makrokosmos überwältigen lässt. Er legt Mikro- und Makrokosmos zusammen. Die kosmischen Energien finden sich im Kleinen wieder. Er ist nicht von der kosmischen Weite beeindruckt, denn sie ist der Möglichkeit nach in den Partikeln enthalten. Die Einteilung von Mikro-, Meso- und Makrokosmos hat keine Gültigkeit mehr, metaphorisch gesprochen, der Horizont, wo sich Himmel und Erde berühren, verschwindet. Der Kosmos beginnt nicht in einem Droben, sondern bereits unmittelbar. Es zeigt sich schließlich: Die Expedition ins Kosmische ist eine ins Innere der Natur (vgl. Roland Bothner, Physis – zum Spätwerk Hans Hartungs, in: Pantheon LII, 1994, S. 148–156). Bloch ist somit immer dann aktuell, wenn eine Kunstrichtung, eine Gattung oder ein Werkprozess sich selbst durchsichtig geworden ist, oder um mit Hegel zu sprechen, sich entäußert hat. Er ist aktuell in der philosophischen Praxis. Er ist jedoch nicht aktuell, wenn es um Zeitgemäßheit geht. Wenn in Ausstellungen Strickarbeiten, signierte Bierdeckel, Glashämmer, Prägeschilder, Geldscheine, Spanplatten oder Müllcontainer und Kitschmadonnen, an die Wand gepinte Gummiringe und Katzenklos präsentiert werden. Es gibt keine Korrelationen zum Theater, das Witze, Zoten und Pointen zum Inhalt hat, so wenig es welche zu postmodernen Shooting Stars des Theaters, die „aus dem Bauch inszenieren“ gibt. Es wäre schlimm, wenn es Bezüge zu einer Literatur gäbe, die nur dazu da ist, als Fernsehserie verwertet zu werden, oder wenn sich Affinitäten zu Jungschriftstellern und Literatinnen fänden, die es mit ihrer Schreiberei halt einmal probieren, weil sie hauptsächlich auch attraktiv aussehen.

Mit Dreißig schreiben sie ihre Memoiren, die den Leser mit ihren banalen Schüler-, Lehr- und Liebesleben belästigen. Eher ist Bloch dort aktuell, wo es immer um das Neueste geht, in den Produkten der Kulturindustrie, also dort, wo kein Anspruch auf Kulturleistung besteht. Wo es um das Profitinteresse geht, ist es interessant zu sehen, welche Handlungsmuster von Aufstieg und Niedergang, von Fall und Happy End, welche Wunschvorstellungen und Wirklichkeitsbilder eingesetzt werden müssen, damit die Besucherzahlen und Einschaltquoten stimmen. Das Utopische verwandelt sich hier in eine Produktivkraft. Selbst bei den Horror- und Science-Fiction-Filmen hat die kritische Funktion der Utopie ein reiches Feld. Die Filme, die als „Kultklassiker" gelten wie die „Alien"-Reihe, schöpfen aus dem Fundus des Abenteuers und der Expedition. Ausfahrt, Gefahr und Rettung, Konfrontation mit dem Fremden, unbekannte Welten, unermessliche Räume, disparate Naturprozesse, dies alles sind Elemente, die nicht der positivistischen Tatsachenwirklichkeit entstammen, vielmehr dem Ungenügen am Vorhandenen, dem utopischen Bewusstsein des Noch-Nicht, der Grenzüberschreitung und der Experiment-Beschaffenheit der Materie.

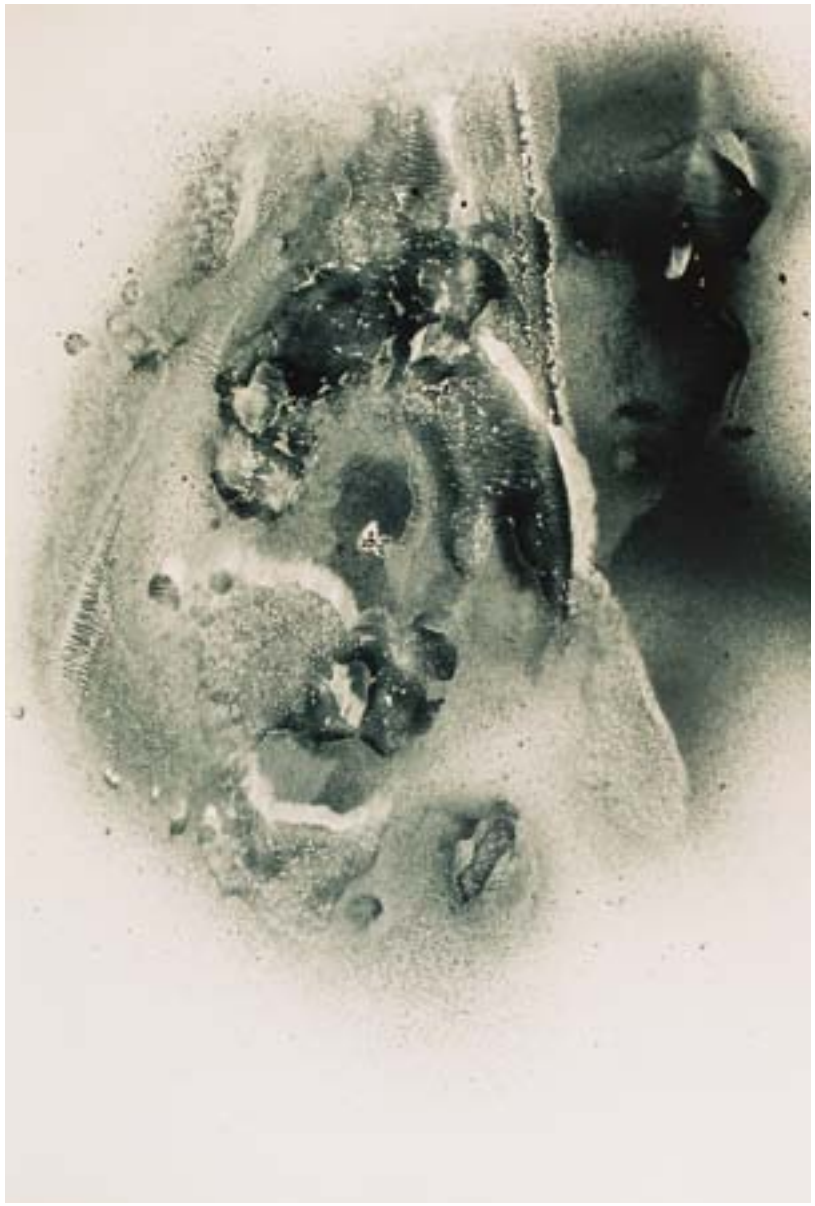
V. Annäherungen an Cézanne – Badt, Raphael, Bloch

Vorbei sind die Tage, als noch metaphysische Weltauslegungen den Kunstwerken ihre Dignität verliehen. Sie schienen notwendig, um ihren Wahrheitsgehalt zu umreißen. Als Erscheinungsweisen der Idee oder des Seins wuchs ihnen eine Qualität zu, die sie vom Dokument unterschied. Da zwischen metaphysischer Welt, dem Sein im Ganzen, und der Realität, der Sphäre des bloß Seienden, ein Abgrund besteht, lässt sich daraus ein Kriterium gewinnen, wie einzelne Gebilde zu bewerten sind. Ontologisch relevant scheinen nur jene Künstler und Werke, die das Bezugsverhältnis von Sein und Seiendem austragen, die trotz der Abwesenheit des Seins die Seinsfrage thematisieren, genauer, von ihr ergriffen werden. Sie geben Kunde vom Seinsgeschehen, auf diese Weise verwandeln sich ihre Gebilde in Ereignisse des Seins. Nach Heidegger ist Hölderlin jener Dichter, der die Gesamtverfassung des Seins bedenkt und aufscheinen lässt. War Hölderlin der Dichter in dürftiger Zeit, so ist nach Badt Cézanne der letzte metaphysische Maler im Zeitalter des Nihilismus. Er schildert nicht die Natur, sondern transzendiert sie, um das Sein der Dinge zu vergegenwärtigen. Im Anschluss an Heidegger versuchte Kurt Badt, nicht in kunsthistorischer, sondern kunsttheoretischer Absicht, Cézannes Malerei in den Bereich der Metaphysik, die ontologischen bestimmt wird, einzurücken. Er wird dadurch aus der Geschichte der Malerei herausgelöst und erscheint nun als monolithischer Block. Trotz realer Wechselverhältnisse ist Cézannes Kunst in ihrer ontologischen Verfasstheit isoliert und nicht mit der Malerei ihrer Zeit zu vermitteln. Im Gegenzug zur Kunst seiner Zeit, die sich nur auf die Erscheinungsgeschichte bezieht, sieht Cézanne die Welt „im Zustand des Seins" (Kurt Badt, Die Kunst Cézannes

München 1956, S. 129), er bedenkt das Eine, das sich in den proteushaften Erscheinungen erhält, das Sein des Seienden. Die erfahrene Bestimmtheit des unwandelbar Einen prädiziert sich als „des Lebens Leben, […] als lebendige Vereinigung von Gegensätzen. In ihr enthüllt sich letzten Endes bei Cézanne die Zusammen-Stimmung der Dinge (Stimmung im Sinne gestimmter Saiten!), ihr wechselseitiges Sich-Erhalten im von oben her gebundenen Miteinander, ihr Sein im Zusammenhang, aus dem allein sie als einzelne überhaupt erst in ihre Existenz kommen“ (s.o., S. 132). Was sich erkenntnistheoretisch verbietet, was ontologisch unerreichbar ist – der Überstieg vom bloß Seienden zum Sein –, gelingt innerhalb der Sphäre der Kunst. Das Gelingen, die Versinnlichung des Seinzusammenhanges, hat aber seinen Preis. Der Bildcharakter verwandelt sich, das Veranschaulichte steht nicht mehr im Bezug zur realen Gegenständlichkeit. Das Versinnlichte muss als etwas Geistiges gefasst werden, das heißt, die Bilder begreifen sich als Symbole. Das Symbol bringt nach Heidegger das „Eine“ zusammen, „was ein Anderes offenbart“ (Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes, Stuttgart 1970, S.10). Konsequent richtet sich Badts Blick auf jenes Eine im Bild, methodisch interessiert die im Werk gestiftete Einheit, nicht das Konträre, gar das Disparate. Thematisiert werden die Verbindung von Bildraum und Bildfläche und die scheinbar untechnische Logizität der Farbe. Die innere Harmonie, der konstitutive Überschuss beweisen die Wahrheit der cézanneschen Werke. Die dargestellte

Landschaft ist mit der realen nicht zu vergleichen, eher ein Gleichnis der vorhandenen Natur, somit hereinragendes Zeichen der Andersheit. Das In-Anblick-Gebrachte ist weder verwesentlichter Realitätsausschnitt noch Ausdruck menschlicher Subjektivität, im Bild vollzieht sich das Außerzeitliche. Cézanne als metaphysischen Maler in dürftiger Zeit zu kennzeichnen, gelingt Badt nur im Rückgriff auf Heideggers Ausführungen. Der Nachweis am einzelnen Bild fehlt. Nur Momente im Werk oder einzelne Äußerungen, als Eigentliches stilisiert, können die ontologische Perspektive abstützen. Dadurch verwandelt sich letztlich die Besonderheit Cézanne zum Beispiel, das die Reflexion bestätigen soll. Der Gedanke sondiert, wählt aus, was ihm ins Schema passt, als wäre Cézanne ein Kaufhaus, und bezahlt wird in ontologischer Währung.
Dass sich Theorie am einzelnen Kunstwerk zu bewähren hat, zeigt Raphael in seinem Buch „Wie will ein Kunstwerk gesehen werden“. Die konkrete Einzelanalyse kommt aber auch nicht ohne theoretische Axiome aus. Ein Kunstwerk will gesehen werden, dies steht außer Frage, aber wie es gesehen werden muss, bleibt offen: Sein Blick ist mehrdeutig. Gegensätzliche Erfahrungen können gemacht werden, bei Badt ist es die der stiftenden Einheit der Andersheit, bei Raphael die der Ineinssetzung des Konträren. Das Problem besteht darin, ob über die konkrete Bildbeschreibung die Beliebigkeit eingeschränkt wird. Raphaels Beschreibung von Cézannes „Montagne Sainte-Victoire“ (1902–1904) zeichnet sich dadurch aus, dass die Analyse das Bild zum zweiten Mal entstehen

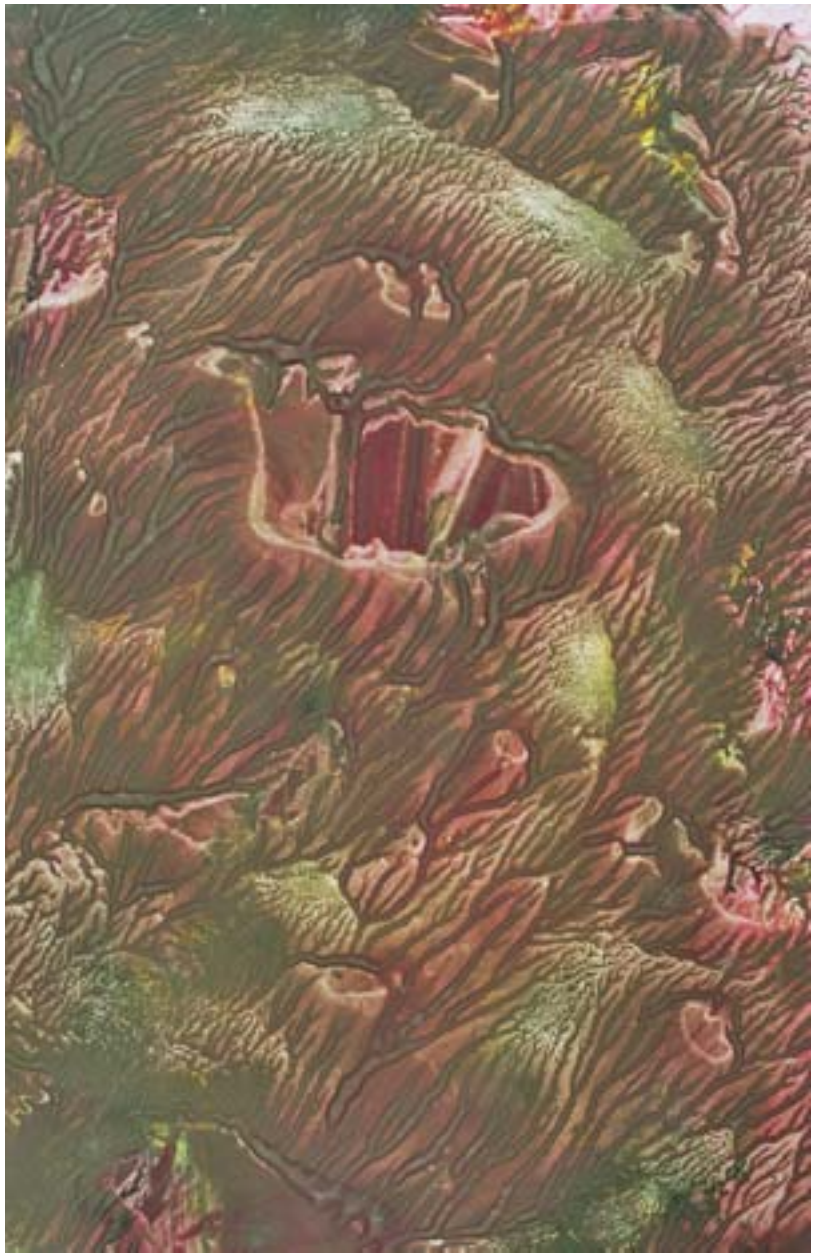
lässt, die Bildanalyse verwandelt sich in Bildgenese. Nicht Auslegung dessen, was das Kunstwerk anbietet, sondern sprachliche Wiederholung der Bildprozessualität bestimmt sich als Ideal. Raphael erklärt das Bild, indem er es zerlegt. Das qualitativ-quantitative Element, somit das Maß, ist die Farbe. Als Qualität erscheint sie in der Form der Verkörper-lichung, quantitativ als Raumausdehnung. Raphael vollzieht nun, wie die Farbe sich mikrostrukturell mittels des Kontrasts intensiviert und makrostrukturell die Fläche organisiert. Die sich entelechetisch entfaltende Farbe modifiziert sich dergestalt, dass die quantitativ und qualitativ geprägten Formen ein Eigenleben entwickeln, das der gemeinsamen Grundlage entbehrt. Sie spalten sich voneinander ab und geraten in Widerstreit. Das Bild, als konsonantes konzipiert, manifestiert sich in seiner fertigen Gestalt als Einheit des Widerstreits. Die Ganzheit des Bildes droht zu zerbrechen, dies verhindert ein von außen herangetragenes Koordinatensystem. Aber als etwas Äußerliches gelingt es ihm nicht, die widerstrebenden Kräfte zu neutralisieren oder gar einen Zusammenhang zu begründen, es bleibt bei der Manifestation des Konträren. Fläche und Raum, Bildlogik und Objektrealität, Raumentfaltung und Körperhaftigkeit, diese Gegensatzpaare stehen sich ungeschlichtet gegenüber. Das Bild besitzt somit eine antinomische Struktur, es kann nicht als dialektisches Bild bezeichnet werden, auch nicht als ein dialektisches im Stillstand, da die Dialektik gar nicht ausgetragen wird. Vergleicht man das Ergebnis der raphaelschen Einzelanalyse mit der Arbeit Badts,



erweisen sich die beiden als Antipoden. Beide erkennen zwar das Gegensätzliche, das Cézanne zu vereinen sucht. Besteht für Badt aber Cézannes Größe gerade darin, das Unvereinbare in Einstimmung, genauer in „Zusammen-Stimmung“ gebracht, einen Zusammenhang der Dinge gestiftet zu haben, der sich als Grundverfassung des Seins enthüllt, so beklagt Raphael die mangelnde Totalität, die sich über die Komposition synthetisieren sollte. Die Einheit erscheint als etwas Fremdes, das nicht der Konzeption selbst entspringt. Die badtsche Konklusion sanktioniert sich über die heideggersche Seinsphilosophie, Raphaels Erkenntnis durch anschauliche Evidenz. Keine Bildbeschreibung ist Selbstzweck, so sehr sie sich auch dem Bildgeschehen anvertraut. Raphael will das Bild als Monade gesellschaftlichen Seins definieren. Methodisch bedient er sich der Analogie, die von dem vorsichtigen Kant (Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: Werke, Bd. 5, Frankfurt am Main 1977, S. 233f.) durchaus als wissenschaftlich anerkannt wird. Deshalb unterliegt nicht die Methode der Kritik, sondern die Art und Weise ihrer Anwendung. So fragwürdig Raphaels Beschreibung der damaligen gesellschaftlichen Verhältnisse ist, so fragwürdig sind auch ihre Entsprechungen. Das „einzelne plastische Farbäquivalent“ (Max Raphael, Wie will ein Kunstwerk gesehen sein?, Frankfurt am Main 1984, S. 53) mit dem vergesellschafteten Individuum gleichzusetzen, ist ebenso unhaltbar wie die Bestimmung der waagrechten Achse im Bild als Ebene des sozialen

Handelns. Die Dechiffrierung von Ideologischem und Gesellschaftlichem misslingt vollständig. Erstens, weil Raphael die realen ökonomisch-politischen Verhältnisse nicht untersucht; zweitens, weil bei ihm keine Klarheit über die Wechselwirkungen von Basis und Überbau besteht. Diese sachlichen und methodischen Mängel führen ihn dazu, Bildgestalt und Realität einfach ineins zu setzen. Die Ineinssetzung als heuristisches Verfahren ist legitim, aber dann nicht mehr zu verantworten, wenn es zu einer Entwertung des Kunstwerks führt. Dies ist aber der Fall; die Individualität des Werks, seine Eigengesetzlichkeit, wird vermeintlichen gesellschaftlichen Einsichten geopfert. Die erkannte Bildganzheit und die konstitutiven Faktoren werden verdrängt, um an partikulären Stellen außerästhetische, nämlich gesellschaftliche Sachverhalte aufzuzeigen. Damit bleibt Raphael hinter seiner eigenen erkenntnistheoretischen Intention zurück, Bildtotalität mit der Wirklichkeit zu korrelieren. Bei einem Künstler wie Cézanne, der aufs Ganze geht, wie Badt es kunstgeschichtlich darlegt, wo somit jeder Streit um kleinste Differenzen über das Ganze entscheidet, kann die Analyse nicht weit genug gehen. Deshalb müsste bei der Frage der Korrela-tion beispielsweise folgende Analogie durchgespielt werden können: Wenn die Farbe das Grundelement des Bildes darstellt und sich innerhalb der Bildgenese in Quantität und Qualität dividiert, welche Entsprechung ließe sich damit zu Marx' Wertformanalyse herstellen? Denn nach Marx ist „die Warenform des Arbeitsprodukts oder die Wertform der Ware die ökonomische Zellenform der bürgerlichen Gesellschaft" (Karl Marx, Das Kapital, Frankfurt am Main 1969, S. 2). Die Ware als Gebrauchs- und Tauschwert ist der Ursprung kapitalistischer Verhältnisse. Eine weitere mögliche Frage: Cézanne verwandelt, nach Raphael, die Landschaft des Montagne Sainte-Victoire bildnerisch in anorganische Natur, beraubt sie ihrer organischen Qualitäten. Bedeutet dies, dass Natur keine Potenzialitäten mehr enthält, sie nun das ist, wozu sie Hegel bestimmte, ein unbegrabener Leichnam? Und: ist das Kunstwerk wirklich nur Widerspiegelung, Abbild, nicht auch Gegenzug, Widerspruch – das Andere der Realität? Diese Fragen sind weder willkürlich noch von außen herangetragen, sie entspringen dem Bezirk raphaelscher Interpretation. Daran wird erkennbar, welcher Abstand zwischen Exegese und außerästhetischer Bezugnahme besteht. Die Beliebigkeit scheint grenzenlos zu sein, die Exaktheit der Beschreibung gibt kein Kriterium der Beschränkung ab. Das Defizit wurde auch von Raphael erkannt; sein Buch „Marx Picasso" stellt eine Aufarbeitung dar, führt aber im Fall Cézanne zu keinen weiteren Einsichten. Raphaels Interpretationen zeigen, dass die Kunstwerke mehr als nur Beispiele für philosophische Systeme abgeben. Sie besitzen Erkenntnischarakter, der sie zu selbstständigen Instanzen werden lässt. An Raphael kann man aber auch erkennen, dass Interpretation und theoretische Spekulation adäquat sein müssen. Die intensive Beschäftigung mit den Werken bedarf avancierter Theorie, sonst wird ihr Wahrheitsgehalt verfehlt.

Wie allerdings die Besonderheit des Kunstwerkes zu bewahren ist und in einen allgemeinen Zusammenhang gebracht werden kann, ohne die Besonderheit zu verlieren, bleibt noch immer ein ungelöstes Problem. Bisher subsumierte die allgemeine Theorie das Besondere als Einzelnes unter das Allgemeine oder behandelte es als nicht-integrierbare Ausnahme. Bloch weist der Kunst einen hohen Rang zu. Neben der Reli-gion bestimmt er sie als Ort utopischen Vor-Scheins. An ihr wird erkennbar, was das Totum der bisherigen Geschichte sein könnte. Das Kunstwerk bildet nicht nur bestehende Wirklichkeit ab, sondern orientiert sich auch an der Möglichkeit eines Seins wie Utopie. Damit Kunst der utopischen Funktion gerecht wird, bedarf es mehrer Bestimmungen, die sie erfüllen muss (vgl. Roland Bothner, Kunst im System. Die konstruktive Funktion der Kunst für Ernst Blochs Philosophie, Bonn 1982, S. 147 ff). Die Absicht dabei ist, ihren Rang zu begründen, nicht das Kunstwerk einzuschnüren, es als fertiges Paket zu präsentieren. Die systematische Absicherung der außerordentlichen Stellung der Kunst führt aber zwangsläufig – und contre cœur – zur Abschot-tung gegenüber den einzelnen Werken. Entweder werden aus ihnen Partien und abseitige Momente herausgebrochen, oder sie werden nur im kunstgeschichtlichen Kontext abgehandelt. Der mikrologische Blick geht auf das utopisch Aufblitzende im Partikulären, die systematische Reflexion behandelt die Kunstwerke nach Maßgabe der jeweiligen spezifischen Kategorie. Die maßgebliche Kategorie für Cézanne ist die Rahmenkategorie Raum. Cézanne gibt



ein positives Bildnis von Sonntäglichkeit, er bezeugt das mögliche Auftauchen eines ganzen Daseins am anderen Ort. Damit steht er im Widerspruch zum physikalisch konstruierten Realraum. Aber wie es Cézanne gelingt, das andere Raumsein zu produzieren, oder wie sich die Sonntäglichkeit über die Bildlichkeit einstellt, dies wird nicht am Bild gezeigt, sondern geschieht im Vergleich mit Seurat, Gauguin, Manet und Giotto. Hier zeigt die sich, dass der Verzicht nicht immer gibt, wie Heidegger meint. Bei einer Analyse wäre Cézanne auch für andere kategoriale Probleme zur Instanz geworden, so vor allem für die alles entscheidende Gebietskategorie Natur.

Raphaels Bildbeschreibung beweist, was die Antinomie Quantität–Qualität sowie das Verhältnis von natura naturans und natura naturata anbetrifft, dass Bloch in Cézannes Landschaftsbildern allegorisches Eingedenken der Natur hätte finden können. Der Mangel an Einzelanalysen in Blochs Werken wird durch Raphaels Erträge offenbar. Bloch schien diesen Mangel zu fühlen, erhoffte von Raphael Einblicke, wie ein Kunstwerk zu betrachten sei. In einem Brief an Joachim Schumacher schreibt er: „Kannst Du etwas von Max Raphael mitbringen? Ich habe gar nichts gegen ihn, obwohl Du das immer von mir vermutest. Das Amusische und Oberlehrerhafte seiner Darstellungsweise ist nicht einladend, aber ich würde gerne etwas über seine Gedanken lernen, denn ich glaube, sofern überhaupt etwas steigt, an kommunizierende Röhren.“ (Ernst Bloch, Briefe 1903–1975, Frankfurt am Main 1970, S. 560) Allerdings, Spuren hat Raphael in Blochs Gesamtwerk nicht hinterlassen.

VI. Von der Rettung der Natur. Natur- und Städtebilder in Ernst Blochs „Literarischen Aufsätzen“

Metaphysik hat dann ihre höchste Stufe erreicht, wenn von der Welt nur noch logische Kategorien übrig bleiben. Sie bestimmen das Wesen der Dinge. Die Verwandlung der Dinge in eine logische Kategorie erfolgt über die Abstraktion. Dergestalt sind „die Dinge dieser Welt nur Stickereien auf einem Stramingewebe, gebildet durch die logischen Kategorien“. Von daher ist nur folgerichtig: „Dass alles, was existiert, dass alles, was auf der Erde und im Wasser lebt, durch Abstraktion auf eine logische Kategorie zurückgeführt werden kann, dass man auf diese Art die gesamte wirkliche Welt ersäufen kann in der Welt der Abstraktionen, der Welt der logischen Kategorien – wen wundert das?“ (Karl Marx, Das Elend der Philosophie, in: Marx/Engels, Ausgewählte Werke, Bd. 1, Berlin 1989, S. 284) So beschreibt der frühe Marx die bisherige Metaphysik. Dagegen setzt Marx die Kategorien wieder in Bezug zur Welt, sie verlieren ihren Ewigkeitsstatus: „Aber dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktivität gestalten, gestalten auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen. Somit sind diese Ideen, diese Kategorien, ebenso wenig ewig wie die Verhältnisse, die sie ausdrücken. Sie sind historische, vergängliche, vorübergehende Produkte.“ (s.o., S. 287)
An die Stelle des ewigen Selbstgesprächs der Vernunft jenseits der Welt setzt Marx den welthaften Bezug des

Menschen zum Menschen und zur Natur. Die Natur ist kein bloßes Gegenüber, vielmehr, „die Natur ist der unorganische Leib des Menschen, nämlich die Natur, so weit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. […] Dass das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andern Sinn, als dass die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur.“ (Karl Marx, Ökonomisch- philosophische Manuskripte, in: s.o., S. 88 ff.) Mit dieser neuen Grundlegung konnte Marx zwar die metaphysische Akte schließen, jedoch stand er damit nur am Anfang. Das Verhältnis des Menschen zum Menschen konnte über die Analyse der politischen Ökonomie bestimmt werden. Das Verhältnis zur Natur kommt erst in Engels’ Spätwerk zur Darstellung. Wobei Engels unter dem Eindruck der Hölle des Ausgebeuteten und der Fortschritte der Naturwissenschaft die Natur unter dem Gesichtspunkt der Beherrschung betrachtet. Beherrschung heißt aber, die Gesetze der Natur erkennen und für die menschlichen Zwecke ausnützen. Das Verhältnis zur Natur wird somit, trotz der Verbiegung durch die kapitalistische Produktionsweise, welche sich am unmittelbaren Nutzeffekt ausrichtet, durch die Naturwissenschaft bestimmt. Engels vertraut darauf, dass sie nicht nur die natürlichen, sondern auch die gesellschaftlichen Wirkungen beherrschen lernt. Fortschritte der Naturwissenschaft führen nicht nur zur Beherrschung, sie führen auch dazu, dass sich die Menschen „wieder als Eins mit der Natur nicht nur fühlen, sondern auch wissen, und je

unmöglicher wird jene widersinnige und widernatürliche Vorstellung von einem Gegensatz zwischen Geist und Materie, Mensch und Natur, Seele und Leib, wie seit dem Verfall des klassischen Altertum in Europa aufgekommen und im Christentum ihre höchste Ausbildung erhalten hat." (Friedrich Engels, Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, in: s.o., Bd. 5, S. 388) Es gilt, mithilfe der Wissenschaft die Natur in einen „willigen Diener" zu verwandeln. Die Natur und ihre Kräfte selbst sind „blindlings, gewaltsam, zerstörend". Die Einrichtung einer menschenwürdigen Gesellschaft bedingt ein Zurückweichen der Naturschranke. Auch in einer vernünftigen Gesellschaft ist das Verhältnis zur Natur eines der Beherrschung, der planvollen Anwendung der Gesetze. Die Naturwissenschaft, die die Naturphilosophie beseitigt, behält auch weiterhin ihre Funktion. Natur ist eine Mischung von Lebensmittellieferant und französischem Park. Und das Einssein mit der Natur resultiert wohl aus der Empfindung, ein Stück vergegenständlichter Arbeit vor sich zu haben. Engels' Naturrationalismus ist aus der Perspektive der Aufhebung der menschenunwürdigen Umstände zu verstehen. Die Vorstellung einer befreiten Natur in einer befreiten Gesellschaft ist von daher nicht zu erwarten. Dies wäre Aufgabe einer Naturphilosophie, welche die Naturwissenschaft überschreitet. Jedoch ist, trotz der naturwissenschaftlichen Vorreiterrolle, bei Engels bereits ein ökologisches Bewusstsein vorhanden. Der Eingriff in die Natur als Umweltzerstörung ist nicht der Wissenschaft zuzuschreiben, vielmehr der mangelnden

Beherrschung: „Die Leute, die in Mesopotamien, Griechenland, Kleinasien und anderswo die Wälder ausrotteten, um urbares Land zu gewinnen, träumten nicht, dass sie damit den Grund zur jetzigen Verödung jener Länder legten, indem sie ihnen mit den Wäldern die Ansammlungszentren und Behälter der Feuchtigkeit entzogen. […] Die Verbreiter der Kartoffel in Europa wussten nicht, dass sie mit den mehligen Knollen zugleich die Skrofelkrankheit verbreiteten." (s.o., S. 387) Gerade die Erweiterung der Naturbeherrschung führt auch zur Beherrschung der Fernwirkungen. Aber wenn sich die Natur als Einheit von Gesetzen enthüllt, so ist der Weg zu einem erweiterten Naturbegriff versperrt, selbst wenn die Natur als Naturgeschichte und dialektisch behandelt wird. Die Grundlage bleibt die naturwissenschaftlich qualifizierende Methode, die der Natur gerade das nimmt, was eine Naturphilosophie benötigt, um die Idee einer befreiten Natur verfolgen zu können. Aus dem Verhältnis des Menschen zum Menschen und zur Natur ergeben sich zwei Bereiche, die Geschichte und die Natur. „Die materialistische Anschauung der Geschichte geht von dem Satz aus, dass die Produktion, und nächst der Produktion der Austausch ihrer Produkte, die Grundlage aller Gesellschaftsordnung ist." (Friedrich Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: s.o., S. 455) Das Verhältnis zur Natur regelt die Naturwissenschaft und die Technik. Naturwissenschaft und Technik gehören zu den Produktivkräften, die die gesellschaftlichen Verhältnisse verändern: „Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit

Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten.“ (Karl Marx, Das Elend der Philosophie, in: s.o., Bd. 1, S. 287) Dass sie ebenso das Verhältnis zur Natur verändern ist selbstverständlich. Aber dass sie dem Prinzip der Naturbeherrschung unterworfen werden, die damit eine bestimmte einseitige Beziehung erfordert, gar dass Technik und Naturwissenschaft in einem Wechselverhältnis stehen, das die Einseitigkeit verstärkt, bleibt Engels verborgen. Natur ist somit ein technisch-naturwissenschaftlich hergestelltes Sein. Engels' Materialismus partizipiert an der Wissenschafts- und Fortschrittsgläubigkeit. Der Siegeszug der Technik bringt den Naturphilosophen zum Schweigen. Oder er hat sich zwischen Natur- und Geisteswissenschaft zu entscheiden. Das Reich des Geistes und das Reich der Notwendigkeit treten nicht mehr in Wechselwirkung, wie die sich noch die romantische Natur-philosophie vorstellte.

Auch der frühe Bloch steht noch im Bann dieser Aufteilung. Der Geist der Utopie hat in der Welt der Seele seinen Ursprung, nicht im „Schalenreich der physischen Natur“ (Ernst Bloch, Geist der Utopie, Frankfurt am Main 1973, S. 13). Es bedurfte des surrealistischen Schubs, der „Naturgeschichte“ Max Ernsts (vgl. Roland Bothner, Kunst im System, Kapitel: Der Surrealismus als letzter Expressionismus, Bonn 1982, S. 73 ff.), welche die Welt der Seele um die der Natur erweiterte. Nicht die Quanten- und Relativitätstheorie öffnen das Tor zu einer Naturphilosophie, vielmehr der Surrealismus, der mit seiner Logik, der Montage, eine ganz andere Seite

der Natur zeigt, welche der Naturwissenschaft verborgen bleibt. Die surrealistisch montierte Natur ist selbst noch keine Philosophie der Natur. Sie ist Schein, zu der die Erscheinung fehlt. Deshalb können Ernst Blochs literarische Aufsätze „Geographica“ als Wahrnehmung der Natur in ihrer Erscheinung gelten. Sie bilden eine Ergänzung zum soziologischen Werk „Erbschaft dieser Zeit“. Dort wendet sich Bloch der Erscheinungsgeschichte der Weimarer Republik zu, wie er sich in den literarischen Aufsätzen in Erscheinungsgeschichte der Natur zuwendet. Doch wie sind diese Erscheinungen zu fassen, wie können sie in eine Ordnung gebracht werden, die sich dann als Welt der Erscheinung begreifen lässt? Wandern, im Gebirge herumkraxeln, Biking in den Grand Canyons führen nicht immer zur Naturerfahrung, oft sind es nur autistische Tätigkeiten. Eine leibgebundene Erfahrung ist nicht notwendig, „denn dem Leib steht es an, dass er sich nicht spürt. Er meldet sich nur, wenn er hungert, und vor allem, schneidend, wenn er verletzt ist. […] Wogegen das eigentliche Da unserer selbst, wenn er sich zu melden anschicken sollte, nur seelisch vorkommt. Sei es auch bloß als Merken des Nicht-Da, worin wir genau unser nächstes Jetzt zwar leben, doch nicht erleben.“ (Ernst Bloch, Literarische Aufsätze, Frankfurt am Main 1965, S. 220)
Der Zugang zu den Naturerscheinungen, zu den Landschaften, Naturschauspielen, den Schauplätzen zweiter Natur, den Städten und Bauwerken ist keineswegs unmittelbar gegeben. Die randlose Mannigfaltigkeit wird erst über ein synthetisches Regulativ zu einem Wahrgenom-

menen. Das führt weg vom selbstverständlich Auffälligen, weg von den Wahrzeichen hin zu einer Konfiguration von Dingen und Sachverhalten, von Einzelheiten und Ensembles. Das Regulativ, das die Mannigfaltigkeit Italien in eine Welt verwandelt, ist, in Anlehnung an Walter Benjamin (vgl. Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, Bd. IV, Frankfurt am Main 1972, S. 307 ff.) die Porosität. Mit Porosität mein Bloch ein Ineinander des Verschiedenen. Das Poröse verknüpft das Essen mit der Sprache, die Art des Wohnens mit dem Kulturleben: „Selbst in guten Häusern werden Kartoffeln, Gemüse, Braten oft auf gleicher Schlüssel serviert, eine namenlose Sauce läuft quer dazwischen." – „Die Sprache strömt, wie die Fontäne aus dem Mund einer Brunnenfigur, und die Vokale haben ein verwandtes Metall wie die Farben auf dem Stanniol der Pralinés, wie das grüne, goldene, blaue Erz eines italienischen Feuerwerks, dieses geliebtesten aller Spektakel, dieser Grunderscheinung von fließendem Glanz." – „Das bürgerliche Hausinnere zeigt am wenigsten Sinn für schöne, feste Wohnlichkeit, sondern die Stücke im Zimmer sind beliebig, umstellbar und variabel wie das Straßenbild; die Wohnung nimmt teil am Freien, ist gleichfalls eine Mischung aus Interieur und Öffentlichkeit." – „Auch die ernste Kunstwelt, das Theater etwa, ist ja nirgends in sich geschlossen; es wird geraucht, Kommen und Gehen sind ungestört, Gespräch, Gesellschaftsleben spielen in den Logen auch während der Vorstellung […]." (Ernst Bloch, Literarische Aufsätze, Frankfurt am Main 1965, S. 508 f.) Aus dieser Perspektive ist nicht die Renaissance typisch

italienisch, sondern der Barock, der durch die Porosität mit der maurischen Kunst verschlungen ist. Das Maurisch-Orientalische betont das Ineinander, „die Verkettung aller Lebensäußerungen, Schriftzüge, Lebenslinien, die Arabeske, wie sie vom Haus zur Werkstatt, zum Markt, zur Moschee, vom Einen zu allem und von allem wieder zu jedem beliebigen Punkt unterwegs führt" (s.o.,S. 514), während der Barock das dauernde Übergehen und Schäumen als Allheit zu sammeln sucht. Der Barock, maurisch geprägt, ist selbst als Ineinander von Übergang und Sammlung Ausdruck der Porosität. Wer viel reist, sieht vieles nicht. Die Reise garantiert vor allem nicht, dass das Wesentliche, das das Gesehene in Wahrnehmung verwandelt, in den Blick gerät. Zwingend wird das Gesehene erst durch das synthetische Regulativ. Evident wird die Wahrnehmung erst, wenn sie ihren geistigen Ausdruck erhält. Erst im Abstand zum Tatsächlichen und durch die geistige Formung – hier arbeitet Bloch mit der Montage – kristallisiert sich das Wesen der Erscheinung. Im Abstand, nicht im Unmittelbaren, gewinnen die Dinge an Schärfe. Das bloße Sehen ist noch kein Wahrnehmen. Es führt nur zu einer Anhäufung, zu einem Nacheinander von diesem und jenem, von einem hier und dort. Gesehen wird das Zerstreute, nicht das Verbindende. Die Wahrnehmung gibt den Dingen eine Bedeutung, die sie unmittelbar nicht besitzen. Das Unmittelbare wird mit Bedeutung aufgeladen, als Bedeutungsträger wird das Zerstreute versammelt und miteinander vermittelt. Die Wahrnehmung verknüpft und ordnet, doch ist sie keine

Erkenntnis. Sie ist auf das Sehen verwiesen, bleibt in Kontakt mit den Dingen, die sich durchaus dem Regulativ der Wahrnehmung verweigern und oder überhaupt nicht ins Wahrnehmungsfeld geraten. Die Wahrnehmung wird nicht von der Erkenntnis korrigiert, sondern vom Sehen, das auf weiteres und anderes hinweist, das keine Bedeutung hat. Der Abstand der Wahrnehmung zum Unmittelbaren, das aber erst dadurch aufgeschlossen wird: dies führt zur Untersuchung der Wahrnehmungsstruktur. Blochs Aufsatz „Über Naturbilder seit Ausgang des neunzehnten Jahrhunderts“ und der ihm verwandte „Herbst, Sumpf und Heide und Sezession“ gehen von der Wahrnehmung aus, nicht vom Sehen. Dabei stellt Bloch ihren Ausgangspunkt heraus. Ganz im marxschen Sinne ist dies das Verhältnis des Menschen zum Menschen und zur Natur. Daraus zieht er den Schluss: „Die Beziehung des Menschen zur Natur verkündet mehr von seiner eigenen umfassenden Aufdeckung als die Beziehung des Menschen zu Menschen; denn der ‚Mensch’ ist der relative, doch die ‚Natur’ ist der absolute Gegenstand, ist das eigentliche Horizont-Problem der Geschichte.“ (s.o., S. 451) Trotz einiger Hinweise in naturphilosophischer Absicht ist die Natur nichts anderes als der Spiegel des Menschen. An den Wahrnehmungsformen, den Landschafts- und Naturbildern des Jugendstils, Expressionismus’ und Surrealismus’ interessieren das soziologische Potenzial, die gesellschaftlichen Verhältnisse, welche die Bilder speichern. Die Bedeutungen, die die Bilder transportieren, sind keine der Natur, vielmehr ist der

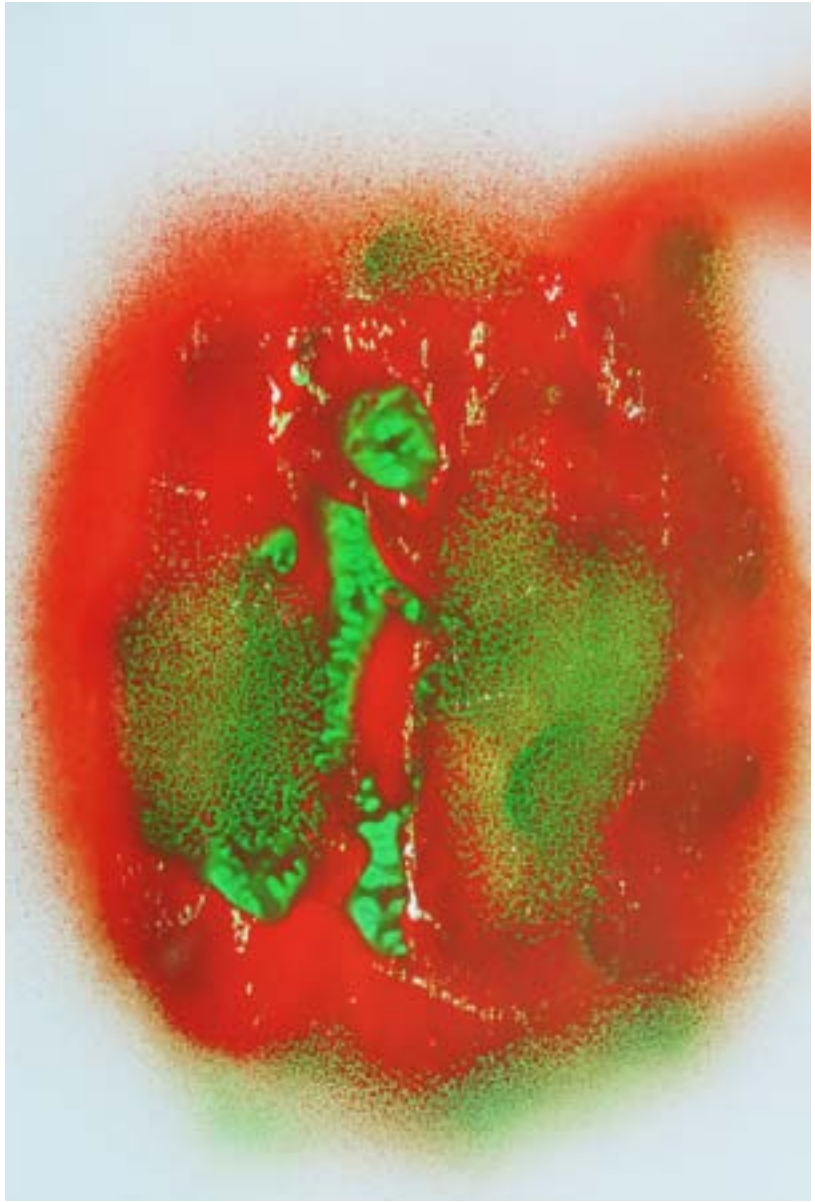
soziologische Zustand des Menschen naturhaft chiffriert. Ist Natur nur als gesellschaftliche Kategorie zu bestimmen, dergestalt, dass Gesellschaftliches den Zugang zur Natur verstellt, so ist die Natur nur als gänzlich verborgene Andersheit zu begreifen. Der Aufsatz „Ausgrabungen des Brocken“ kann als Reaktion darauf interpretiert werden. Die Natur gehört nicht in die Geschichte, sie ist ein Jenseits: „Der Naturmythos ist durch die Mechanik mit Recht entzaubert, durch das Christentum mit Recht bekämpft worden, aber seine gemeinten Inhalte in Granit, Metallbaum, Sonnenlauf, Weltall haben innerhalb der Geschichte noch keine Aufklärung und oder Auferstehung ihrer selbst mitgefeiert“ (s.o., S. 435) Und: „Die schwebenden und X-Inhalte, welche das Wald- und Felsgebirge liefert, sind fast größere Rätsel als der ‚Mensch’. Sie liegen auf keinem bisherigen Feld einer wie immer gearteten Bezogenheit, sondern bestenfalls auf deren Horizont, ja darunter.“ (s.o., S. 439) Der Aufsatz „Erstaunen am Rheinfall“ ist die Zusammenfassung der bisherigen Versuche. Bestehen bleibt das Ausgangsverhältnis des Menschen zum Menschen und zur Natur. Bestehen bleibt ebenso die Art der Annäherung. Unmittelbares Sehen und kulturgeschichtlich vermittelte Wahrnehmung gehen zusammen. So spiegelt der Rheinfall von Schaffhausen das gesellschaftliche Verhältnis des Menschen zum Menschen: „Der Bruch im Subjekt und der überlieferten Gesellschaft entspricht dem Bruch im gewohnten Naturzusammenhang.“ (s.o., S. 430) Gleichzeitig artikuliert sich das Verhältnis des Menschen zur Natur, indem die Natur Stimmungen und

Gefühle aktiviert. Natur und Mensch stehen in einem Wechselverhältnis, jedoch mit der Einseitigkeit behaftet, dass es das menschliche Dasein aufschließt und erweitert, nicht aber das Sein der Natur selbst. So bleibt die einzige Zugangsweise die Naturwissenschaft und als Umgang die Naturbeherrschung. Alle anderen Naturbezüge gehören in den Bereich menschlicher Selbstreflexion. Das Unmittelbare, den unorganischen Leib nicht bestimmen zu können, denn mit quantifizierenden Mitteln, bedeutet das Ende der Naturphilosophie. Was an Naturreflexion über die Naturwissenschaft hinausgeht, ist ein Beitrag zur Anthropologie. Aber schon an der mathematischen Methode wird der hohe Abstraktionsgrad deutlich, welcher notwendig ist, die Natur zu überlisten. Das heißt, die Naturwissenschaft behandelt nur das, was sich von der Natur abstrahieren lässt. Die Naturgesetze, die die Wissenschaft als Wesen der Natur herausstellt, sind Abstraktionen von der Natur. Die Aufgabe der Naturphilosophie besteht somit darin, die Abstraktion zu überschreiten. Nach Bloch ist ihr Thema deshalb die „qualitativ beschaffene Leidenschaft“ (s.o., S. 432). Aufgabe ist es, die Trennung zwischen subjektiven Naturgefühlen und quantifiziertem Naturbegriff zu überwinden. Die Naturphilosophie setzt gerade an dem an, woran die Wissenschaft keinen Gefallen findet, an der Anschaulichkeit. Sie hält das Qualitative fest, wovon das Gesetz abstrahiert. Die Wissenschaft bestimmt das Innere der Natur als Gesetzmäßigkeit; die Wiederholung, das Gleichbleibende in den Abläufen ist das Entscheidende. Die Wahrnehmung hält sich an die

Oberfläche, lässt sich nicht von der quantifizierenden Logik beeindrucken. Im Anschluss an Alexander von Humboldt ist ihr Gebiet die Naturphysiognomie. Der physiognomische Blick konkurriert nicht mit der Wissenschaftslogik. Das Einzelne, das Singuläre wird zur Instanz, nicht als Korrektiv des Logischen, vielmehr als Instanz der Andersheit, welche weder mit der Naturwissenschaft zu ergründen, noch auf die menschliche Geschichte zu beziehen ist: „Bereits der relativ bescheidene Rheinfall führt auf etwas hin, wovon sich sagen lässt: nicht für uns gebaut, uns aber am Ende betreffend.“ (s.o., S. 433) Damit hält die Wahrnehmung die Schlüssel der Naturerkenntnis in den Händen. In ihrem Verhältnis zur Natur wird das Dialektische des Naturumgangs sichtbar. Der Mensch ist Teil der Natur, leiblich mit ihr verbunden und bleibt ihr unbekannt. Durch Naturwissenschaft und Naturbeherrschung ist sie das Nächste und zugleich durch die Abstraktion das Fernste. Diesen dialektischen Sachverhalt erfasst nicht die Wissenschaft, diese schließt ihn aus, sondern die Wahrnehmung. Sie heftet sich an die Nähe der Natur, um daran ihre Entferntheit zu erfahren. Die Naturwissenschaft behandelt Natur als geistlose Notwendigkeit, die Wahrnehmung weiß nicht, wie sie zu behandeln ist, aber zumindest weist sie ihr eine Qualität zu, die der Andersheit. Mit der Andersheit gewinnt das Dasein der Natur die Qualität der Verwandlung, die mehr ist als Veränderung und vor allem mehr ist als die ewige Wiederholung. Aus dieser Perspektive werden nun die Grenzen der Naturwissenschaft deutlich. Sie erfasst die

Verwandlung als einfache Wiederholung. Während die Wahrnehmung, um gleichsam die Wiederholung in Verwandlung zurückzuübersetzen, den sinnlichen Schein, den die Natur produziert, als wirkliche Erscheinung deutet. So sind der Sonnenuntergang, die Jahreszeiten für die Wahrnehmung Zeichen der Verwandlung, für die Naturwissenschaft nur Ausdruck astronomischer Gesetze, die sich wiederholen. Die Wahrnehmung vergisst das Scheinhafte und nimmt alles als Erscheinung, die Naturwissenschaft abstrahiert von der Erscheinung, um das Wesen zu bestimmen. Die eine bewahrt so die Verwandlung, die andere die Wiederholung. Das Ineinander von Schein und Erscheinung produziert den physiognomischen Ausdruck, das von Erscheinung und Wesen ergibt den Fortschritt der Naturwissenschaft, die immer wieder, trotz ihrer Wesen-haftigkeit, von der Erscheinung zum Narren gehalten wird. Die Natur ist für die Anschauung voller Qualitäten, Inbegriff der Verwandlung, aber wesenlos. Von daher ist es möglich, dass sie zum Träger von Gefühlen und Stimmungen sowie zur Projektionsfläche gesellschaftlicher Verhältnisse werden kann. Während der Naturwissenschaftler, der das Wesen der Natur in der Gesetzmäßigkeit sieht, das Verhältnis umdreht und die Naturgesetze auf die Geschichte überträgt. Gesellschaft ist ihm ein Naturreich, gedacht sei nur an den verheerenden Sozialdarwinismus. Bloch stärkt das Sehen, das sich auf das unmittelbar Vorhandene richtet. Es verbleibt innerhalb des Sinnlichen, versucht nicht, darin Wesenhaftes zu erfühlen. Im Verzicht darauf, die Erscheinung zu übergehen, ist dem Sehen Wesenhaftes nicht greifbar. Dieser Verlust ist ein Gewinn, da es das Vergängliche, Endliche und Einzelne festhält. Aber damit das Sehen mehr ist als nur bloßes Hinblicken, bedarf es eines Regulativs, wie im Fall des Italienischen als Porosität, oder struktureller Momente, die das Erblickte in Wahrnehmung verwandeln. Denn die Naturphysiognomie ist kein Vorhandenes, sie ist ein Ausdruck der Natur. Dieser Ausdruck oder der „qualitative Totaleindruck“ ist kein Unmittelbares, sondern ein Produziertes, da die Natur selbst keine Totalität kennt. Das Ausdruckshafte ist Resultat der Wahrnehmung, die sich über ein Beziehungsgeflecht einstellt. Die Methode der Wahrnehmung ist die Montage. Der einfachen Beschreibung des Unmittelbaren, die das Gesehene festhält, folgt die montageartige Zentrierung. Diese ergibt sich nicht durch „ billige Ähnlichkeits-Assoziationen“(s.o., S. 494), vielmehr durch, wie es in dem Aufsatz „Alpen ohne Fotografie“ heißt, „echte Metaphern“, „welche die Bergwelt veranlasst hat; diese Metaphern führen von ihr nicht weg, sondern verstärkt zu ihr hin, in sie hinein. So gibt es Bergnamen wie den ‚Hohen Göll’, das ‚Steinerne Licht’, das ‚Schreckhorn’, das ‚Finsteraarhorn’, an denen sich gar kein banales Wie angesetzt hat“ (s.o., S. 495). Weder Verniedlichung noch expressive Übersteigerung, gar Einfühlung schärfen die Wahrnehmung. Der physiognomische Ausdruck kristallisiert sich durch Entsprechungsverhältnisse oder Entsprechungen zwischen Mensch und Natur, welche nicht bei den „Metaphern-Entsprechungen“ der Dichtung stehen bleiben.

Bloch definiert den Surrealismus wesentlich als Montage. Diese „bricht aus dem eingestürzten Zusammenhang und den mancherlei Relativismen der Zeit Teile heraus, um sie zu neuen Figuren zu verbinden“ (Ernst Bloch, Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt am Main 1973, S. 227). Diese Bestimmung wendet nun Bloch selbst auf die Naturwahrnehmung an. Der Naturausdruck ist Resultat montierter Partikel, die aus dem gewohnten Zusammenhang herausgesprengt werden, um eine neue Figur zu bilden. Dabei können die Partikel gänzlich verschiedenen Wirklichkeiten entspringen. Der Maßstab ist die Entsprechung oder die Analogie. Die Entsprechung vereint im Mannigfaltigen oder Verschiedenen das Verwandte. Das Sehen hält sich ans Einzelne, die sammelnde Wahrnehmung zielt nicht aufs Allgemeine, sondern hält an der Einzelheit fest, um die verschiedenen Teile in eine Konstellation zu bringen. Durch Montage erscheint eine Naturwirklichkeit, die sowohl dem subjektiven Naturgefühl als auch den naturwissenschaftlichen Naturbegriff widerstreitet. In der philosophischen Natur-Montage kommt der qualitative Naturbegriff nach Hause. Damit wird der Unterschied zu Georg Simmel deutlich: Bloch geht nicht über Simmel hinaus, indem er seine Lebensphilosophie expressiv auflädt, er ist keine simmelsche Verlängerungslinie, vielmehr hat er mit Simmel keine Gemeinsamkeit. Denn Simmel verbleibt im subjektiven Erleben. Seine Erfahrung der Alpen geht zwar von der Anschauung aus, aber diese lässt sich nicht vom Anblick des Hochgebirges beeindrucken, dergestalt, dass die alpine Erscheinungswelt die Anschau-



ungsweise verändert. Die Anschaulichkeit basiert auf Form und Quantität. Diese Kategorien der Anschauung sind keine des Verstandes, sondern des Lebens. Sie sind nicht starr und fest, geometrischen Formen ähnlich. Diese Formen resultieren aus der unaufhörlichen Bewegtheit des Lebens. Sie konstituieren das Erlebnis, indem sie das anschaulich Gegebene zu einer „Eindruckseinheit“ (Georg Simmel, Philosophie der Kultur, Leipzig 1911, S. 147) zusammenschließen. Nun hat es hinsichtlich des Hochgebirges folgende Bewandtnis, dass sich eine solche synthetische „Eindruckseinheit“ nicht herstellen lässt. Die Alpen dominieren durch die Massigkeit und die Formlosigkeit. Es gibt keine Gesamtlinie, dadurch erscheinen die Formen zufällig. Aufgrund des formlosen Eindrucks drängt allein die „dumpfe Wucht der bloßen Masse“ (s.o., S 150) in den Vordergrund. Daraus leitet nun Simmel ab, dass die Alpen das Gefühl des „Gegenüber-vom-Leben“ vermitteln: „Aus dem Eindruck des Hochgebirges aber sieht uns eine Ahnung und ein Symbol entgegen, dass das Leben sich mit seiner höchsten Steigerung an dem erlöst, was in seine Form nicht mehr eingeht, sondern über ihm und ihm gegenüber ist.“ (s.o., S. 154) Simmel subjektiviert die Alpen. Sie werden zum Erlebnis. Mit den Formen der Anschauung wird nun das Erlebnis analysiert. Weil sich aber der Erlebnisgegenstand der Formanalyse entzieht, verschwindet er als Erlebnis. Um dennoch den Alpen eine gewisse Erlebnisfähigkeit zuzugestehen, denn sie sind ja da und beeindrucken durch ihre Massigkeit, gibt Simmel ihnen die paradoxe Qualität der Nichterlebbarkeit. An

den Alpen wird die Grenze des Erlebnisses anschaulich, sie lassen sich nicht in Erlebnis verwandeln. Gerade an den Alpen werden Simmels subjektive Einstellung und seine Ausrichtung an der Form deutlich. Zum Ausdruck des Lebens, dem Erlebnis, gerinnt nur das, was sich durch die Form durchdringen lässt. Simmel überlässt sich nicht der Anschauung, liefert sich nicht den Dingen aus. Nicht das Ausdruckslose oder das Unmittelbare wird in eine „Eindruckseinheit“ verwandelt, vielmehr nur das, was sich als potenzielle Formgestalt anbietet. Alles, was nicht durch die Form bewältigt wird, bleibt draußen. Von daher ist klar, dass Simmels Lebensphilosophie an der Kunst und nicht an der Natur Gefallen findet. Das Objekt von Simmels Erlebnis ist eines des Subjekts. Gerade das Objektive, das dem Subjekt den Rücken kehrt, gerät nicht in den Blick. Das ausdruckslose Objektive wird als Gegenüber des Lebens erkannt, aber als solches bestimmt, wird es ausgeschlossen. Im Erlebnis erfährt das Subjekt nicht etwas Objektives, sondern es objektiviert sich selbst. Gegen diese Transformation der Dinge in subjektive Erlebnisse wendet sich Bloch. Aus seiner Perspektive einer objektiven Naturwirklichkeit erscheint Simmel als ein Vertreter des subjektiven Naturgefühls. Der Mensch, insbesondere der Künstler, verleiht der Natur Leben, die Natur selbst hat dem Menschen nichts mitzuteilen. Die reflexive Naturkonstellation bewahrt das sinnlich Einzelne und enthält eine Logik, welche nichts mit einem quantifizierenden Verfahren zu tun hat. Sie ist nicht vom Verhältnis des Menschen zum Menschen und

zur Natur unabhängig, die montierten Partikel stammen aus diesem Zusammenhang. Jedoch in neuer Umgebung erhalten sie neue Qualitäten, sodass eine andersar-tige Wirklichkeit entsteht. Die Konstellation steht für eine qualitative Natur ein. Diese Natur ist kein Ganz-Anderes, sondern eine Andersheit. Sie ist nicht das Ganz-Andere, weil im qualitativen Naturbild Naturhaftes wie Menschliches ineinander verschlungen sind, aber eben in anderer Daseinsweise. In ihrer Andersheit ist sie von Gesellschaft und Naturgegebenheit entfernt, aber sie bleibt mit ihnen verbunden, da das Wechselverhältnis von Mensch und Natur ständig neue Partikel produziert. Das führt zu einer Ge-schichtlichkeit der Natur. Was aber eine Geschichte hat, ist nicht vollendet oder nicht als ruhendes Sein zu fassen. Das Konstellative macht noch etwas deutlich. Es ist um etwas zentriert, das selbst nicht bestimmt ist oder, im Sinne Blochs, noch nicht erschienen ist. Die philosophische Montage artikuliert eine qualitativ beschaffene Natur. Das Wesen der Natur ist damit nicht festgestellt. Indem dies offen bleibt, verhält sie sich weiterhin negativ zu der Behauptung, das Wesen der Natur sei in Zahlen geschrieben. In „Erbschaft dieser Zeit“ bezieht Bloch die Montage auf kulturelle Phänomene ohne metaphysischen Bezug. Auf die Aufsätze über die Natur übertragen heißt dies, dass die Montage die Natur als „Hohlraum mit Funken“ und als „Mischort der rechten Erscheinungsgeschichte“ (Ernst Bloch, Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt am Main 1973, S. 223) betrachtet.Die Trennung von Stadt und Land ist keine Naturgegebenheit. Nach Marx/En-

gels ist sie Ergebnis der Arbeitsteilung: „Der Gegensatz zwischen Stadt und Land fängt an mit dem Übergang aus der Barbarei in die Zivilisation, aus dem Stammwesen in den Staat, aus der Lokalität in die Nation, und zieht sich durch die ganze Geschichte der Zivilisation bis auf den heutigen Tag hindurch. Die Stadt ist bereits die Tatsache der Konzentration der Bevölkerung, der Produktionsinstrumente des Kapitals, der Genüsse, der Bedürfnisse, während das Land gerade die entgegengesetzte Tatsache, die Isolierung und Vereinzelung zur Anschauung bringt." (Karl Marx/Friedrich Engels, Deutsche Ideologie, in: Ausgewählte Werke, Bd. 1, Berlin 1989, S. 246)

Was Marx/Engels ökonomisch erklären, wird in Spenglers „Untergang des Abendlandes" zu zwei verschiedenen Seinssphären: „Weltgeschichte und Stadtgeschichte". Er spricht der Stadt Geschichte zu, während der Bauer auf dem Land mit der Natur verbunden ist. Seine Zeit ist die des Werdens und Vergehens, des Jahreswechsels. Der Stadtmensch ist den geschichtlichen Mächten ausgeliefert und wird von ihnen getrieben. Dort ein erdverbundenes, hier ein freies geschichtliches Sein. Beide Sphären haben nichts gemein. Das ökonomische Resultat nimmt Spengler als Grundverhältnis der Geschichte. Ein solches Verhältnis, ohne es zu thematisieren, liegt auch Heideggers „Feldweg" zugrunde: „Der Mensch versucht vergeblich, durch sein Planen den Erdball in eine Ordnung zu bringen, wenn er nicht dem Zuspruch des Feldweges eingeordnet ist. […] Wohl verringert sich rasch die Zahl derer, die noch das Einfache als ihr erworbenes Eigentum kennen. Aber die Wenigen werden überall die Bleibenden sein. Sie vermögen einst aus der sanften Gewalt des Feldwegs die Riesenkräfte der Atomenergie zu überdauern, die sich das menschliche Rechnen erkünstelt." (Martin Heidegger, Der Feldweg, Frankfurt am Main 1969, S. 4 f.) Heidegger hütet sich natürlich davor, starre Bezüge, welche sich aus Gegebenheiten wie Stadt–Land ergeben, aufzustellen. Von daher verkennt er nicht, dass der Naturbezug Veränderungen unterliegt. Die Naturbeherrschung machte die Natur zu einem Objekt. Nach Heidegger geht dies aber noch weiter; die moderne Technik behandelt die Natur nicht nur als Objekt, sie wird gestellt, wie das Wild vom Jäger oder der Dieb gestellt wird. Die Natur stellen heißt: „Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindus-trie" (Martin Heidegger, Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962, S. 14), im Unterschied zum Bestellen: „Das bäuerliche Tun fordert den Ackerboden nicht heraus. Im Säen des Korns gibt es die Saat den Wachstumskräften anheim und hütet ihr Gedeihen." Das Naturobjekt ist nur Mittel. Natur wird verwertet. Dadurch findet eine Umwertung statt: „Das Wasserkraftwerk ist nicht in den Rheinstrom gebaut wie die alte Holzbrücke, die seit Jahrhunderten Ufer mit Ufer vor bindet. Vielmehr ist der Strom in das Kraftwerk verbaut." (s.o., S. 15) Unabhängig von der Richtigkeit der Diagnose wird nun deutlich, dass die Trennung von Stadt und Land dergestalt aufgehoben ist. Die in den Städten sich ausbildenden Produktivkräfte haben nun auch das Land erobert. Der Spinat, die Kartoffeln, der Wein sind

Waren. Ihr Preis hängt nicht primär von der guten oder schlechten Ernte, von zu viel Sonne oder zu viel Regen ab, sondern vom Weltmarkt. Und es ist nicht das Wesen der Technik, das die Industrialisierung vorantreibt, sondern es sind die ökonomischen Verhältnisse, die krude Angst vor dem Ban-krott des Bauernhofs, die zur Technisierung zwingt. Auch das Land ist jetzt eine ‚städtische' Produktionsstätte.Dadurch ist Landschaft nicht nur Projektionsfläche gesellschaftlicher Verhältnisse, vielmehr selbst deren Erzeugnis. Sie verliert ihre Andersheit, sie verwandelt sich in eine zweite Natur. Der Unterschied zwischen Stadt und Land, auch wenn er eingeebnet ist, bleibt sinnlich wahrnehmbar bestehen. War im Mittelalter die Trennung von Stadt und Land klar durch die Stadtmauer markiert, so schiebt sich jetzt der Industriegürtel dazwischen. Diese Grauzone von Produktion und Güterverteilung verhindert eine Wahrnehmung der Stadt vom Land her. Der Städtebesucher durchfährt sie mit geschlossenen Augen, er gleicht darin dem Bahnreisenden, der mit größter Hast dem Bahnhofsviertel entflieht. Das Wegsehen macht es auch möglich, dass dort Gebäude und Hallen stehen, welche Fantasielosigkeit und Brutalität symbolisieren. Noch schlimmer sind die Schlafstädte, die in geometrischer Methode hergestellten Wohnsilos, sodass der Reisende aufatmet, wenn er endlich in der wärmenden Fußgängerzone der Innenstadt angekommen ist, die ihm ein mittelalterliches Ambiente anbietet. Behaglichkeit entsteht durch Flucht in die Vergangenheit. Deshalb ist Blochs Aufsatz „Berlin aus der Landschaft gesehen" ein Versuch, das,

was längst auseinander gebrochen ist und doch zusammengehört, aber nicht zusammenpasst, in ein Verhältnis zu bringen. Weil es nicht darum geht, die Gesamtheit Berlin aus einiger Entfernung besser als aus der Nähe oder mit den Augen eines Flaneurs zu erfassen, sondern um das Verhältnis von Landschaft und Stadt, geht Bloch auf das marxsche Ausgangsverhältnis des Menschen zum Menschen und zur Natur zurück. Dabei wird die Landschaft als wirkender Naturfaktor begriffen. Damit ist eine Wechselwirkung von erster Natur, der Landschaft, und zweite Natur, der Stadt, hergestellt. Diese wird von den Menschen in Gang gebracht: „Menschen und ihre Verhältnisse haben die Mark zu dem geformt, was sie ist, und nicht das Land, das eben bloß durchschlägt." (Ernst Bloch, Literarische Aufsätze, Frankfurt am Main 1965, S. 412) Aber es ist das Zusammenwirken von Landschaft und Stadt, das zum physiognomischen Ausdruck führt. Die Landschaft ist geschichtlich und selbst bodenlos: „Das überwiegende Gros der Landschaft bleibt jedenfalls ungefüllt und künstliche zugleich, noch ihre Waldstreifen am Rand (die fast überall den Horizont verdecken und die entscheidende Gestalt der Ebene hindern) wirken wie vorgeschobene Kulissen und selber verschiebbar."(s.o., S. 418) Dazu verhält sich Berlin nicht kontrastiv, vielmehr entspricht der Landschaftscharakter der „Ungewachsenheit" und „Unverfestigtheit" der Kolonialstadt. Berlin ist die ungeschichtliche Hohlraumstadt, der Leere und der widerstandslosen Wendigkeit.Stadt und Land haben in Sand, Sumpf und Künstlichkeit ihre Entsprechung. Die

Stadt hebt sich nicht von ihrer Landschaft ab. Die Trennung führt nicht zur Entgegensetzung: „Berlin ist dafür zu nahe mit einer Landschaft gemengt, die sich selbst bereits von dem Boden entfernt, der auf Sand gebaut ist.“ Da der Mensch nicht nur die Umwelt prägt, sondern auch von ihr geprägt wird, zeichnet sich sein Leben durch Nüchternheit, Nützlichkeit und Geschichtslosigkeit aus: „Kurz, das Leben, wozu der schlechte Boden und seine abstrakte Militärkolonie zwangen, hat die Menschen ebenso nüchtern und hart gemacht wie er selber immer wieder in der Unfülle des hier Entstandenen durchdringt, das so spärlich wurzelt.“ (s.o., S. 415) Aber gerade darin liegt die ungeschminkte Wahrheit der Stadt, die sich nicht in einer heimatlichen oder der geschichtsträchtigen Landschaft verbergen kann: „dies unwirkliche Berlin ist im Witz seiner Leere und im Ernst seiner Beweglichkeit eine der wahrsten von allen Städten, die dazu verflucht und erwählt sind, in dieser Zeit zu liegen.“ (S. 419) Berlin und Mark vertauschen die Gesichter, die Stadt wird durch die Landschaft, die erste wird durch die zweite Natur verständlich. Dadurch wird der Schein widerlegt, dass die Stadt „dem öden Land völlig frisch und unverbunden“ (s.o., S. 409) beginnt. Nach Bloch ist Berlin auf Sand gebaut, schwimmt im Sumpf. Die Stadt ist eine des Hohlraums, die noch keine Geschichte hat. Der Autor der „Geographica“ in den „Literarische Aufsätzen“ ist mehr als ein Reiseschriftsteller. Im Anschluss an Georg Forster und dessen Schüler Alexander von Humboldt liefert er philosophische Ansichten. Er geht darüber hinaus, nur

das zu sammeln, was ihm auf der Reise begegnet. Zwar ist dies auch vorhanden, gedacht sei an „Maloja-Chiavenna-Drift“, und Voraussetzung, aber der Reiseweg, der durch Landschaft und Städte führt, gibt lediglich Impressionen, die sich nicht zu einem Bild fügen, sondern aneinanderreihen. Vieles wird auf der Reise gesammelt, jedoch vieles auch vergessen. Das eine wird vom anderen verdrängt. Was bleibt, hängt vom Eindruck ab. Die Neugierde steigert sich zur Sensationslust. In dem scheinbar interesselosen Reisen oder Wandern steckt schon ein selektives Wahrnehmen, welches sich dann als Erinnerungsspuren festsetzt. Bloch geht darüber hinaus. Nicht, was subjektiv auffällt, vielmehr, was sich im Objektiven gleichsam aufspeichert, fordert die philosophische Aufmerksamkeit. Nach Walter Benjamin sieht der Flaneur das, was ihn anschaut. Das ist seine Stärke wie seine Schwäche. Die Stärke besteht in der Engführung des Verschiedenen: „Paris, das ist der schmale Gitterbalkon vor tausend Fenstern, die rote Blechzigarre vor tausend Tabakverschleissen, die Zinkplatte der kleinen Bar, die Katze der Concierge“ (Walter Benjamin, Angelus Novus, Frankfurt am Main 1966, S. 420 f.) – wie Benjamin Franz Hessel zitiert. Die Schwäche ist in der mangelnden Evidenz zu sehen. Diese Art der Auffassung will ins Schwarze treffen, aber die Trefferquote ist niedrig. Vor allem, weil es zu keiner artistischen Zündung kommt, die sich aus dem Zusammenwirken der Momente ergibt. Das flaneurhafte Sehen hat die Tendenz zum Kleinen: „Jede kleinste geschaute Zelle Welt wiegt soviel wie der Rest aller Wirklichkeit.“

(s.o., S. 389) Bloch ist kein Flaneur; wohl findet sich das Motiv des Angeschautwerdens. Es heißt Betroffenheit. Sie baut eine Brü-cke zu den Dingen. Aber mit der Abbildung des Großen im Kleinen gibt er sich nicht zufrieden. Denn es besteht die Gefahr, dass das Kleine, weil es nur Verweisungscharakter besitzt, entwertet wird. Bloch möchte dagegen das Kleine als Instanz retten, als etwas Diskontinuierliches, dass das Bezugsgeflecht durchschlägt. Die Natur- und Städtebilder halten sich an die Erscheinungswelt. Diese wird berichtend, beschreibend, erzählend und reflexiv wiedergegeben. Auf diese Weise verbinden sich Einzelnes, Besonderes, Sachverhalte und größere Zusammenhänge. Nicht jede Ecke muss beleuchtet, nicht jeder Winkel auf tausend Seiten beschrieben werden. Das reflexive Sehen unterscheidet sich von der literarischen Schilderung durch das Überschreiten der Realität. Nicht um diese zu verlassen, sondern um sie zu verdichten, damit aus der Erscheinungswelt eine wirkliche Welt der Erscheinungen entsteht. Dafür bietet Bloch, und das gehört zur Nachreife seiner Aufsätze, zwei Mittel an. Das eine ist das Regulativ, das andere das Verhältnis. Das Regulativ bildet das Einheitsmoment. Das gänzlich Verschiedene, das weit Entfernte werden dadurch zusammengeführt. Durch den neuen Zusammenhang, welcher sich aus dem regulativen Gebrauch ergibt, verlieren die Dinge und Verhältnisse nicht ihre Eigenart, sie gewinnen an Bedeutung. Das andere Mittel ist das Verhältnis. Gemeint ist damit nicht eine formale Relation, im Sinne einer Gleichung. Intendiert ist ein Bezug, der Merkwürdigkeiten wie Zustände und Ensembles, der sowohl das Ähnliche als auch das Andere zusammenbringt. Dieser Bezug ist nicht systematisch, stellt keine Rangordnung auf. Es sind Querverbindungen, welche sich konstellativ assoziieren, aber auch durch die Konstellation dissoziieren. Dieser Bezug heißt Entsprechungen. Und die Elemente dieser Bezugsart sind der Mensch und die Natur, die sich wiederum als Verhältnis des Menschen zum Menschen und zur Natur spezifizieren. Somit ist der Grundbezug der von Geschichte und Natur. Das Entsprechungsverhältnis ist die Grundlage, nicht das Resultat. Im durch die Entsprechung hergestellten Bezug zwischen den verschiedenartigsten Gegenständen und Ebenen entsteht ein wechselseitiges Vertauschen. Es ist ein Hin-und Herschicken, das sie verflüssigt. So wandert Geschichte in die Natur, und Geschichtliches erscheint als der Natur adäquat. Das Entsprechungsverhältnis bestimmt sich so als synthetisches Versammeln. Die Bezüge sind nicht statisch, vielmehr dynamisch und offen, sodass sich immer neue Entsprechungen einstellen, welche zu neuen integrierenden Gegenständen führen. Das Wechselspiel stiftet nicht nur neue Zusammenhänge, es schließt auch aus. Was scheinbar passt, zeigt sich plötzlich als disparat Anderes oder als Ausnahme. Jedoch, es ist gerade die Stärke, die dissoziierte Andersheit nicht als Ähnliches zu fassen, sondern als solches zu sehen. Zur Entsprechung gehört die Nicht-Entsprechung. Was mit Geschichte und Natur gemeint ist, kann nicht so leicht ausgemacht werden; selbst wenn sie auf die Ebene der Erscheinung

festgelegt sind. Ist Natur nur die Umgebung oder nur Landschaft, was ist mit der Vegetation oder mit der bebauten Natur? Dasselbe gilt für die Geschichte: Ist sie nur gesellschaftlich-ökonomisch wichtig, gehören nicht auch Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten dazu? Es gibt weder ein Schema noch eine Einsatzstelle. Aber es gibt die Beschränkung, dass Geschichte wie Natur sinnlich wahrnehmbar zu erfahren ist. Ausgangspunkt und Probe aufs Exempel ist die anschauliche Wahrnehmung. Geistige Sachverhalte müssen sich durch das Sehen legitimieren. Die Erscheinungswelt ist für das Sehen in ihren Extremen entweder öd und leer oder prall und prächtig. Was aber das Entsprechungsverhältnis in Gang bringt, ist nicht die Oberfläche der Dinge, das Aussehen einer Landschaftsformation, die Skyline der Großstadt. Entscheidend ist die Betroffenheit, welche sich am Objekt entzündet und subjektiv ausgelöst wird. In der Betroffenheit gehen Subjekt und Objekt zusammen. Auf diese Weise kommt ein Frage-Antwort-Spiel zum Vorschein. Das Subjekt projiziert seine Befindlichkeit auf das Objekt, das Objekt wirkt auf das Subjekt. Der wechselseitige Frage-Antwort-Bezug – in der Form der Entsprechung – führt zum spezifischen Ausdruck, der als Ineinander von Subjekt und Objekt die einfache Relation überschreitet. Das Entsprechungsgeflecht produziert ein qualitatives Mehr, das dem anschaulich Gegebenen Bedeutung verleiht. Die Bedeutung liegt nicht wie Puderzucker auf den Dingen. Sie ist Resultat des Spannungsgefüges. Das Resultat als Bedeutung ist nicht als solche fassbar, es ist kein frei-

schwebendes Wesen. Das Entsprechungsverhältnis gibt ihr Resultat an die Dinge zurück. Nur an den Dingen, aber nur als Moment des Entsprechungsgeflechts, wird die Bedeutung anzeigbar. Dieser Sachverhalt erklärt zum einen die Scheinhaftigkeit der Bedeutung, die sich den Dingen mitteilt, zum anderen die Vieldeutigkeit oder Offenheit, die aus den vielfältigen Bezügen entstehen. Das Entsprechungsgefüge ist eine prozessuale Synthese. Als solche erweist sie sich als offene Form. Unbegrenzt können sich die Teile anfügen. Um aber zu verhindern, dass die Synthese zu einer schlechten Unendlichkeit führt, sind inhaltliche Beschränkungen eingebaut. Die Synthese wird so lange fortgeführt, bis sich semantische Parameter einstellen. Zeigen sich diese sinnlich wahrnehmbar evident, kann die Synthetisierung abgebrochen werden. Das Entsprechungsverhältnis, durch die Betroffenheit ausgelöst, erfüllt sich in der Herstellung einer synthetischen Äquivalenz. Das Entsprechungsverhältnis differenziert somit keine vorgegebene Einheit, es stellt sich als Zusammensehen des Verschiedenen dar. Damit trägt es der Realität Rechnung, dass das Sehen immer nur Einzelnes aufnimmt, obwohl die Ausdrücke „Natur“, „Landschaft“, „Stadt“ Ganzheiten vorspiegeln. Diese Ausdrücke jedoch sind Abstraktionen, die das Sehen nicht erreicht. Das aus Sehen und Wahrnehmen entstandene Entsprechungsfeld ist nicht harmonisch, gar eine Totalität des Zusammenstimmens. Es ist eines der Kollisionen, des Widerstreitenden. Niederes und Hohes, Schmutz und Erhabenes liegen plötzlich in der Nähe. In den Beziehungsfeldern

reiben sich die Dinge aneinander. Herausgehoben aus der gewohnten Umgebung, in neue Bezüge integriert, geben sie neue Bedeutungen frei, die weder durch das unmittelbare Sehen noch durch Verstandeskategorien zu erhalten sind.

Mit dem regulativen Gebrauch von Motiven sowie der Arbeit mit Entsprechungsfeldern hält Bloch an der Erscheinungswelt fest, auch wenn sie sich täglich wandelt. Damit sind die philo-sophischen Erscheinungsbilder selbst an die Zeit gekoppelt und damit vergängliche Zeugnisse.

Die Natur- und Städtebilder sind eine Seitenstraße in Blochs Gesamtwerk. In den Hauptwerken geht es um das Wesenhafte der Erscheinung, um die Möglichkeiten, die in der Erscheinungswelt liegen. Die „Geographica“ zielen auf die Erscheinung, die kategoriale Bestimmung sucht die Erscheinung zu überschreiten. Ihr Gebiet ist das, was sein könnte, genauer das der Freiheit. Freiheit ist jedoch jenseits der sinnlichen Erscheinung. Die Überschreitung der Erscheinung auf Wesenhaftes beschäftigt die Philosophie. Die literarische Form, dies sich auf die Erscheinungsweisen beschränkt, bedarf der philosophischen Durchdringung. Aber indem sich Blochs literarische Aufsätze auf die Erscheinungswelt beschränken, damit das Sehen und Wahrnehmen stärken, haben sie exemplarische Funktion, gerade in einer Zeit, in der sich die Erde in eine Reisewelt verwandelt, der sich niemand entziehen kann und soll, da die Erde noch immer der Leib des Menschen ist.

VII. Tod, Existenz, Utopie

1. Einleitung

Der Tod ist für Nihilismus und Christentum kein Thema. Für den Nihilismus ist er gerade der Beweis, dass alles Nichts sei. Dem Christentum ist er eine Pforte zum ewigen Leben. Die christliche Religion verkündet den Sieg über den Tod, weil ihr Gott den Tod in sich aufgenommen und überwunden hat. Eine utopische Philosophie, die auch noch dem Atheismus huldigt, kann den Tod mit dem Hinweis zur Seite schieben, es handele sich um Philosophie und als solche könne sie nicht denken, was nicht in den Bereich des Denkens fällt. Jedoch ist das Denken auf die Existenz bezogen, ist das Problem des Todes unausweichlich, weil das Sterben zur Existenz gehört. Dabei ist die eine Frage: wie verhält sich der Mensch zum Tod, die andere: wie ist der Tod zu begreifen, das heißt als philosophisches Problem zu behandeln. Das Verhältnis zum Tod zeigt sich bei Epikur, wenn er behauptet: Der Tod geht uns nichts an, weil der Tod nicht da ist, solange wir da sind. Wir sind nicht mehr da, wenn der Tod da ist. Als philosophisches Problem zeigt er sich als absolute Negativität. Den Tod gibt es nicht als Position, genauer, er ist kein Sachverhalt. Der Tod ist eine Substantivierung oder eine Personifikation. Auch ist er keine existenzielle Erfahrung. Existenziell ist das Sterben, aber damit ist keine Todeserfahrung verbunden. Der Tod ist kein Vorgang. Er ist mit dem Nichts identisch. Über das Nichts lässt sich keine Aussage machen.

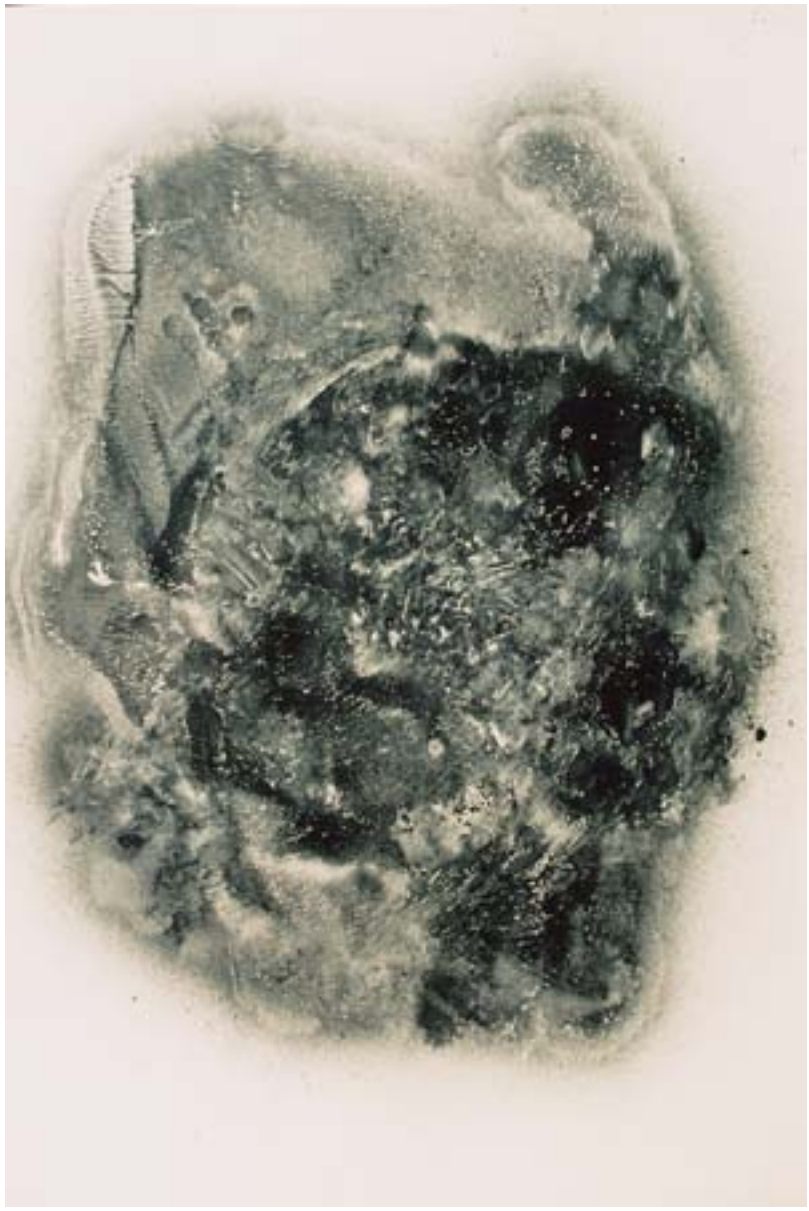
Man spricht von Todesangst, und zwar in dem Sinne, als sei sie eine vor dem Nichts. Die Todesangst ist bei näherer Betrachtung eine Metapher. Auch wer tausend Tode stirbt, erfährt sich in seiner Leiblichkeit und nicht den Tod.
Man stirbt und geht dann nicht in den Tod über, sondern man wird eine Leiche. Und wer Sterbende begleitet, weiß, dass der Sterbende am wenigstens an den Tod denkt. Das heißt aber nicht, dass damit der Tod aus der Welt geschafft ist. Denn der Sterbebegleiter, der sich im Angesicht des Sterbens, den Todesgedanken zulässt, hat verloren. Er bricht zusammen. Er ist nur dann dem Sterbenden Beistand und Trost, obwohl es nichts zu trösten gibt, wenn er dem Todesgedanken Widerstand leistet. Der Tod ist somit eine Macht – insofern ist die Substantivierung gerechtfertigt –, die den Menschen ergreift, wenn er dem Sterbenden gegenüber das Bewusstsein des gegenwärtigen Sterbens zulässt. Der Tod ist also die Macht des Nichts. Es gibt nun verschiedene Strategien, um Widerstand zu leisten. Die eine ist, nicht darüber zu sprechen, die andere sich zu einer Gegenmacht zu flüchten, die zum Glauben verführt, sie habe den Tod entmachtet: „Tod, wo ist dein Stachel, Tod, wo ist dein Sieg?“ Dabei gründet sich dieser Glaube auf eine Vorstellung, nicht auf ein Vermögen.
Das Todesbewusstsein gibt es nicht immer. Auch es ist geschichtlich geworden und kann auch wieder verschwinden. Das hängt jedoch nicht vom Todesbezug ab, sondern vom geschichtlichen Entstehen und Vergehen des Bewusstseins von Individualität. So wie jeder für sich stirbt, so ist auch der Tod individuell, solange sich die

Menschen als Individuen begreifen. Ob allerdings die menschliche Existenz als individuell weiterhin bestimmt bleibt, gleichsam als Starting Point der Menschheitsgeschichte, die mit der Menschwerdung des Affen beginnt, oder ob das Individuum wieder verschwindet, es sich als Clanmitglied oder als Gattungswesen ohne weitere Bestimmung verstehen wird, sei dahingestellt. Das Bewusstsein des Individuellen verdankt sich nicht dem Grauen des Todes. Der Tod zwingt den Menschen nicht, sich seines individuellen Daseins zu versichern. Der Tod ergreift den Menschen nicht als Naturwesen, sondern vernichtet seine Individualität. Aber das Individuum selbst ist Resultat der Menschheitsgeschichte. Je weniger in einer Gesellschaft das Bewusstsein des Individuellen ausgeprägt ist, umso geringere Bedeutung hat der Tod.
Der Mensch stirbt als Naturwesen, vom Tod vernichtet wird seine Individualität. Der Tod ist nicht das absolute Nichts für die Natur, sondern für das individuelle Bewusstsein. Das Denken, Fühlen, Vorstellen kämpft darum, dieses absolute Nichts zu relativieren. Das Individuelle muss doch einen Sinn haben, und der Tod ist das absolut Sinnlose. Das existenzielle Denken ist hin- und hergerissen. Es schwankt zwischen den Extremen: Warum sollte das Individuelle irgendeine Bedeutung besitzen, das Nichts gab es vorher und wird es wieder danach geben. Die Existenz ist eine Singularität, aber mit der Vergänglichkeit behaftet. Dagegen setzt es die Behauptung, was einmal erschienen ist, kann doch nicht wieder verschwinden, als wäre es nie gewesen. Denn es

war doch und es bildete sich sein Dasein. Wer aber so denkt, hat bereits den Tod als absolutes Nichts anerkannt oder das Nichts vergegenständlicht, also zu einem objektiven Gegenüber gemacht, und es gleichzeitig relativiert. Der Tod ist dann als Denkinhalt das relative Nichts, als solches Vernichtung, Zerstörung, Auslöschung. So wäre es redlich, den Tod als absolutes Nichts auszuschließen, weil das Nichts als absolute Unbestimmtheit überhaupt nicht zu denken ist. Zu denken ist nur das Sterben, aber das Sterben ist nur dann eine Frage eines Denkens, wenn es sich auf das physisch-existenzielle Dasein bezieht. Oder es begreift sich als kritisch, indem es all jenen Religionen und Denkweisen den Boden entziehen, die mit dem Tod ihr Geschäft betreiben, indem sie die Menschen in Furcht und Schrecken versetzen. Allerdings mit der Hinzufügung, und das ist besonders widerlich, dass sie, genau betrachtet, nicht mit dem Tod einschüchtern, sondern mit den Höllenqualen und der Vernichtung danach. Sie operieren mit einem Wissen, wovon es kein Wissen geben kann, weil es das, was sie zu wissen meinen, überhaupt nicht gibt. Es ist nicht einmal Nichts. Und vom Nichts kann auch nichts offenbart werden. Zu thematisieren ist der Tod nur als relatives Nichts. Wer nun einen Gesamtentwurf des Daseins entwickelt, kann die Todesproblematik nicht ausschalten. Durch Ausschaltung des Todes fehlt jenes Element, das das Dasein als endliches oder vergängliches bestimmt. Von daher ist der Tod als Relativität bestimmt, der das Dasein selbst relativiert. Es ist deshalb relativ, weil es entsteht und vergeht. Es vergeht,

weil der Tod ihm ein Ende setzt. Mit dem Tod endet die Zeit des Daseins. Wer tot ist, ist der Zeit entwunden. Zeitlichkeit und Tod gehören zusammen. Wenn der Tod der Zeitlichkeit ein Ende setzt, heißt dies nicht, dass der Tod nun den Übergang von der Zeitlichkeit zur Ewigkeit bildet. Mit dem Ende der Zeitlichkeit beginnt nichts, weil damit nur ausgesagt werden soll, dass die Zeitlichkeit nicht fortwährt. Die Zeitlichkeit hört nicht deshalb auf, weil der Tod einbricht. Sie hört auf, weil das Dasein sein Sein verliert. Das Dasein ist zu Ende, wenn der Mensch stirbt. Und damit beginnt die Denkbewegung wieder von vorne: Das Dasein ist vergänglich, weil es zeitlich bestimmt ist. Was nicht mehr mit Vergänglichkeit behaftet ist, ist tot. Ist also alles vergänglich, insgesamt alles nichtig, oder entsteht nicht immer wieder etwas, solange oder gerade weil es nur Vergängliches gibt. Wenn das eine oder das andere der Fall ist, bei beiden Seinsweisen ist der Begriff der Individualität nur Schein. Wenn alles nichtig ist, dann wäre es besser ohne Individualität zu sein. Der Tod wäre dann auch kein Problem. Wenn aber immer neue Vergänglichkeiten entstehen und vergehen, dann vergeht die jeweilige Individualität mit der jeweiligen Existenzform. Daran rüttelt wiederum das individuelle Bewusstsein der Selbsterhaltung. Was einmal entsteht, möchte sich auch erhalten. – Und so dreht und dreht sich das Denken, ohne diesem Zirkel zu entkommen. Der Zirkel ist jedoch kein Labyrinth. Wer sich in ihn hineinbegibt und nicht in die Ewigkeit und Unendlichkeit, zu Göttern und überirdischen Mächten flüchtet, wird nicht den Tod als Rätsel

entdecken, sondern erkennen: das Dasein selbst ist das Rätsel. Dann wird einsichtig, der Tod ist nichts anderes als die Relativität des Daseins. Der Tod verschwindet oder kehrt in der Bestimmung der Relativität des Daseins wieder. Das Dasein wird nicht durch den Tod vernichtet oder beendet, sondern an der Bestimmtheit der Relativität oder des Todes wird der Seinscharakter der Vergänglichkeit offenbar. Das Dasein verschwindet nicht durch die Vernichtung oder das Nichts, es steht nicht dem Nichts gegenüber. Das Dasein selbst erkennt sich als vergänglich, und der Tod ist nur der Index für die Vergänglichkeit des Daseins, oder anders formuliert, der Tod ist nicht das absolute Nichts, er ist nur ein Ausdruck für die Vergänglichkeit des Daseins. Und die Individualität? Sie weist sich dadurch aus, dass sie um die Vergänglichkeit weiß und sich nicht darüber betrügen lässt. Sie mag Schein sein, wird aber im Eingedenken der Vergänglichkeit wesenhaft. Das ist wenig. Aber sie ist gefeit vor den Betrügern und Lügner, die ewiges Leben versprechen. Denn diese betrügen nicht nur, sie rauben den Menschen noch das Geringe, das sie besitzen, ihre Vergänglichkeit. Wer sein vergängliches Leben gegen die ewige Seligkeit tauscht, tauscht sein Leben gegen das Nichts. Denn gäbe es die Ewigkeit, so wäre sie jedem Individuum zugänglich, müsste sich jedem individuierten Wesen offenbaren. Denn das Individuelle ist nicht dieses oder jenes, sondern das, was das ganze Dasein auszeichnet. Das ist sicherlich keine befriedigende Antwort, eher Ausdruck von Verzweiflung. Aber es ist auch nicht befriedigend, zu sterben. Aber das



Dasein gibt bisher bedauerlicherweise nicht mehr her. Kommt noch was nach, hat man gerne Unrecht.

2. Tod und Materialismus

Was vermag nun das Denken, um diese Macht des Nichts durchsichtig zu machen, ohne ihr zu verfallen oder sich einem nihilistischen Todeskult zu verschreiben. Wie geht eine Philosophie mit der Todesproblematik um, die sich nicht als idealistisch, mythologisch oder religiös, die sich vielmehr als eine ohne Jenseits und Unendlichkeit begreift? Der abendländische Streit um Idealismus und Materialismus wurde nicht ausgekämpft, er ist vergessen. Es wird nicht mehr nach dem einen, absolut Ersten gefragt. Der Materialismus, der den Idealismus im 19. Jahrhundert unwiderruflich ablöste, trotz der Nachhutgefechte im 20. Jahrhundert, setzt nicht die Materie als etwas Absolutes, aus dem nun alles abgeleitet werden kann – das wäre metaphysischer Materialismus. Materialismus besagt einfach, dass die Welt aus sich selbst erklärt werden muss, somit ohne Rückgriff auf Überzeitliches oder auf ewiges Sein. Nun verfiel der Marxismus in seiner weiteren Ausprägung gerade diesem Irrtum. Der dialektische Materialismus – im Anschluss an Friedrich Engels Werke „Anti-Dühring“ und „Dialektik der Natur“ – setzte Materie als das Ursprüngliche und Absolute. Das Ergebnis war dogmatischer Materialismus. Aus der Materie und ihren dialektischen Bewegungsgesetzen, des Umschlags von Quantität und Qualität, der Durchdringung der Gegensätze, der Negation der Negation, ließ sich alles Weitere

destillieren, auch der historische Materialismus, also die menschliche Geschichte mit ihren Zufällen. Die Materie war nun die harte Notwendigkeit, deren Gesetzen man sich beugen musste. Deshalb ist der Satz plausibel: „Freiheit ist Einsicht in die Notwendigkeit." Die Materie ist ewig, aber sie verändert sich. Ewig ist der Kreislauf von Entstehen und Vergehen, vom Big Bang zum Big Crunch. Und die Menschheitsgeschichte ist nur ein kleiner Moment innerhalb des materiellen Geschehens. Der Tod ist ein kosmologisches Geschehen. Das führt jedoch nicht zur Resignation, sondern zum Widerstand. Gerade weil die Materie gemäß ihren Gesetzen unabänderlich abläuft, sind die gesellschaftlichen Gesetze, die maßlosen Reichtum durch namenloses Elend produzieren, in der Weise zu verändern, dass jeder Mensch den Anspruch hat, ein menschenwürdiges Leben zu führen. Allerdings führte die Postulierung ewiger Gesetze auch dazu, dass auch die gesellschaftlichen Gesetze als ehern und notwendig zu betrachten sind. Die Menschheitsgeschichte läuft nach diesen Gesetzen ab. Kosmologische Abläufe werden auf das Gesellschaftliche übertragen. Die Partei wurde nun, seit und durch den Leninismus, zur Gralshüterin dieser ewigen Gesetze. Jedes Verbrechen konnte nun von der Partei als Anwendung des dialektischen, notwendigen Gesetzes legitimiert, jedes Vergehen Einzelner konnte als Verstoß dagegen geahndet werden. Das Ergebnis war die Ausschaltung individueller Moral, individueller Autonomie, selbst wenn sie sich auf die dialektische Vernunft beruft, also insgesamt die Entrechtung des Einzelnen. Im

Namen des Materialismus wurde das Einzelwesen Mensch nur als Gattungswesen wie eine Pflanze oder ein Nutztier betrachtet. Gegen diese materialistische Dogmatik wendete sich die kritische Theorie. Sie ist nicht nur eine materialistische andere Theorie. Sie ist kritisch, insofern sie sich gegen mehrere Fronten behauptet. Sie versteht sich als Philosophie im Gegensatz zur Ideologie der Arbeiterklasse, wie Lenin den Marxismus definierte. Sie ist materialistisch-dialektisch im Gegenzug zu jeder Art von Metaphysik, sei es in idealistischer oder ontologischer Form. Sie bildet ihre Kategorien im Interesse einer vernünftigen Ordnung, die es den Menschen erlaubt, ihre Möglichkeiten zu verwirklichen. Sie bewahrt nicht nur „das Erbe des deutschen Idealismus", sondern auch „das der Philosophie schlechthin; sie ist nicht irgendeine Forschungshypothese, die im herrschenden Betrieb ihren Nutzen erweist, sondern ein unablösbares Moment der histo-rischen Anstrengung, eine Welt zu schaffen, die den Bedürf-nissen und Kräften der Menschen genügt." (Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt am Main 1986, S. 58) Kritische Theorie hat das Glück aller Menschen zum Ziel. Da dies durch die gesellschaftliche Struktur nicht nur verhindert wird, im Gegenteil, diese erzeugt geradezu Elend und Grauen, die menschliche Hölle, verändert sich die dialektische Philosophie als Kritische Theorie in eine der Gesellschaft. Und die Theorie der Gesellschaft ist „der Inhalt des heutigen Materialismus" (s.o., S. 76). Das bedeutet jedoch nicht, dass sie im Ökonomismus aufgeht. Sie ist philosophischer

Materialismus. Ob sich aber eine vernünftige Gesellschaft herstellen lässt, ist sowohl Frage der richtigen Theorie als auch der geschichtlichen Kämpfe. Auch der Materialismus hat Ideale: „Sie bestimmen sich ausgehend von Bedürfnissen der Allgemeinheit und werden gemessen an dem, was mit den vorhandenen menschlichen Kräften in sichtbarer Zukunft möglich ist." – Jedoch „selbst im Hinblick darauf, dass es gelingen mag, die Ideale zu verwirklichen, verzichtet der Materialismus darauf, ‚das, was geschehen ist und geschieht, dies Einmalige, Zufällige und Momentane […] auf einen wert- und sinnvollen Zusammenhang (Dilthey)' zurückzubeziehen." (s.o., S. 94) Der Materialismus hält somit keinen Trost bereit, für jene, die für eine bessere Gesellschaft, für die Abschaffung des Elends sterben: „Und selbst nach dem Errichten der neuen Gesellschaft böte das Glück ihrer Mitglieder kein Äquivalent für die Not derer, die in der heutigen zugrunde gehen." (s.o., S. 63)Die kritische Theorie verzichtet darauf, dem Tod einen Sinn zu geben. Das wäre ein Betrug an den Menschen. Von daher erhält sie einen „pessimistischen Zug an sich. Das vergangene Unrecht ist nicht wiedergutzumachen. Die Leiden der verflossenen Geschlechter finden keinen Ausgleich." (s.o., S. 47)Im Gegenteil, kritische Theorie wendet sich gegen sinngebende Todesvorstellungen. Sie bleibt auch gegenüber dem Tod negativ. „Die Menschen werden niemals aufgerufen, um in der Ewigkeit beglückt zu werden. Natur und Gesellschaft haben ihr Werk an ihnen getan, und die Vorstellung des Jüngsten Gerichts, in welche die unendliche Sehnsucht

von Bedrückten und Sterbenden eingegangen ist, bildet nur einen Überrest primitiven Denkens, das die nichtige Rolle des Menschen verkennt und das Universum vermenschlicht." (Max Horkheimer, Zu Bergsons Metaphysik der Zeit, in: Kritische Theorie der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1968, S. 198) So verhält sich der Materialismus gegenüber den Todesvorstellungen kritisch. Sie vermögen nichts über den Tod auszusagen, wohl aber über die Menschen und gesellschaftlichen Kräfte, die diesen anhängen: „Die gängige Todesmeta-physik ist nichts als der ohnmächtige Trost der Gesellschaft darüber, dass durch gesellschaftliche Veränderungen den Menschen abhanden kam, was ihnen einmal der Tod erträglich gemacht haben soll, das Gefühl seiner epischen Einheit mit dem gerundeten Leben." (Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt am Main 1970, S. 360) Die Menschen, die für eine bessere Gesellschaft kämpfen und damit bereit sind zu sterben, können keine Belohnung über den Tod hinaus oder nach dem Tod erwarten. Würde eine materialistische Theorie wagen, über den Tod eine Aussage zu machen, würde sie Behauptungen aufstellen, die durch die Theorie überhaupt nicht abgesichert sind. Denn sie ist auch darin kritisch ohne metaphysischen Anspruch. Angesichts der Todesproblematik weigert sie sich, metaphysische Ausflüge zu unternehmen. Dies stünde im Widerspruch zur eigenen Theorie, die sich auf die Erscheinungswelt beschränkt. Dass dieses Leben in Elend und Unterdrückung nicht alles sein kann, das meint auch die kritische Theorie. Als Konsequenz folgt daraus

nicht, weder Glück noch das absolute Nichts nach dem Tod zu postulieren, sondern es folgt daraus, alles zu tun, um das Elend und die Unterdrückung zu negieren. Auch in einer befreiten Gesellschaft ist der Tod nicht abgeschafft. Der Materialismus kann sich dabei nur behelfen, darüber ein Bilderverbot zu verhängen.

3. Der Tod als Vollendung des Daseins

Seit Aristoteles ist die Frage nach dem Sein verstellt. Mit seiner Metaphysik beginnt die Seinsfrage zu verschwinden, weil nicht nach dem Sein selbst gefragt wird, sondern nach jenen Bestimmungen, auch Prinzipien genannt, die das Sein oder das erste Seiende oder was auch immer an oberstem und höchsten Seinsausdruck dafür steht, die etwas über das Sein aussagen. Das Sein wird dabei nicht selbst ins Zentrum gestellt. In der Philosophiegeschichte sind zwei Stränge hervorzuheben. Der erste Strang ist jener, deren Vertreter das Sein als Gott, Ausdehnung, Materie, Natur, Geist, Leben, Prozess, Wille begreifen und damit schon das Sein an sich verfälschen. Weil das Sein es selbst ist und nichts anderes. Der zweite Strang, der sich wie ein roter Faden durch die Geschichte zieht, besteht aus jenen, die sich auf die Seinsbestimmungen stürzen wie Aristoteles selbst. Hauptsächlich sind das die Rationalisten, die behaupten, ja wenn ich die Seinsbestimmungen habe, habe ich doch Sein als solches bedacht. Wo ist denn da der Unterschied? Höchstens in der Unvollständigkeit der Bestimmungen. Nun Heidegger meint doch den Unterschied zu kennen. War Husserls Losungswort:

„Zu den Sachen selbst“, so ist des Schülers Losung: „Zum Sein selbst“. Kurz hinter Aristoteles zurück, denn die abendländische Metaphysik ist ein Irrweg. Zurück zu den Vorsokratiker, die noch wussten, was das Sein ist, ist gut – aber den ganzen Weg zurückschaufeln? Lieber den ganzen alten Plunder einfach über Bord werfen. Zurück ist gut, aber damit auch beginnen? Das Ergebnis wäre doch eine Mischung von Altphilologie und antiker Geschichtsphilosophie. Vor allem ist da noch ein ganz dicker Brocken aus dem Weg zu räumen, der sich zu einem Massiv auswachsen könnte. Dieser Brocken heißt Nietzsche. Nein, das sollte er sich für später aufheben. Das Sein als Sein denken? Wie fängt man damit an? Auf keinen Fall Metaphysik. Das wäre eine Falle. Darauf lauert die philosophische Zunft. Viele Hunde sind des Hasen Tod. – Am besten mit dem, was das Sein nicht ist, also mit dem bloß Seienden oder mit dem, was gerade vorhanden ist, beginnen. Da der Anfang bereits die Hälfte des Ganzen ist, besteht das Werk aus zwei Hälften. Die erste Hälfte bedenkt das Sein des Seienden, die zweite das Sein des Seins. Man beginnt mit dem Sein des Seienden, dann wird man weitersehen. Der zweite Teil steht in den Sternen. Der Weg ist das Ziel. Da ist der Denker ganz philosophisch: Bevor man die Frage nach etwas beantworten kann, muss man zunächst beim Sündenfall anfangen. Immer lang und breit sich bei der Einleitung, bei den Vorfragen und Vorabklärungen aufhalten. Dann interessiert die Frage selbst nicht mehr. Darin folgt Heidegger seinem Lehrer Husserl. Um doch die Sache abzukürzen: Heideggers

Hauptwerk „Sein und Zeit“ ist eine Anthropologie, die mit Mitteln der Husserlschen Phänomenologie ontologisch gedreht wird. Die Anthropologie fragt: Was ist der Mensch? So fragt Heidegger: Was ist das Seiende? Diese Seiende ist der Mensch. Der Mensch wird als Sein des Seienden oder als besonderes Seiendes bestimmt. Oder genauer: der Mensch ist mit dem Dasein identisch. Das ist der Drehpunkt. Indem der Mensch im und als Dasein verschwindet, ist seine Philosophie keine Anthropologie mehr, sondern Ontologie. Und damit ist der Weg zum Sein gefunden, denn das Dasein ist nicht das Sein des Seins, aber zumindest das Sein des Seienden. Damit entledigt er sich aller Wesensbestimmungen des Menschen, wie sie von den Humanwissenschaften formuliert wurden, mit dem Argument, sie seien nicht ontologisch.

Das Sein des Seienden als Dasein kann nun direkt angegangen werden. Das Dasein ist aber nicht methodisch zu analysieren. Das Dasein hat die Eigenart, sich auszulegen. Und die Auslegung ist nichts anderes als die Existenzweise des Daseins. Das heißt, es legt sich selbst aus. Nun gibt es eigentliches und uneigentliches Existieren. Eigentliches Existieren ist an den Existenzialen zu erkennen, deshalb ist es als ontologisch zu bezeichnen. Uneigentliches Existieren ist nur ontisch, also das, was vorfindlich oder faktisch gegeben ist. Uneigentlich ist das Dasein durch das Man, das Geschwätz, die Alltäglichkeit und die Durchschnittlichkeit bestimmt, also so, wie jeder so vor sich hinlebt. Die Uneigentlichkeit ist der ontische Boden, daraus erwächst die Eigentlichkeit, also die ontologische

Existenz oder das wahre Dasein zum Selbstsein. Dabei zeigt es sich, dass das Dasein sich durch Strukturganzheit auszeichnet. In der Welt des ontologischen Daseins enthüllen sich die Existenziale oder die Strukturmomente. Jedes Existenzial ist also durch den Charakter der Ganzheit ausgezeichnet. Die Ganzheit des Daseins selbst ist die Zeit. Das Dasein ist Zeit oder das Dasein ist ein Sein im Ganzen durch die Einheit der Zeit. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft bestimmen das Dasein zu einer Ganzheit. Das heißt, das Dasein ist kein Diesseits eines Jenseits, keine endliche Daseinsform der Unendlichkeit. Es gibt nur das Dasein, das in der Zeit verläuft und das durch die Zeit als Ganzheit gestiftet wird. Im Gegenzug zum Raum, der in Orte und Gegenden zerfällt. Das heißt für die Existenziale auch, dass sie zeitlich bestimmt sind. Es sind als zeitlich bestimmte Strukturganzheitsmomente. Das hat zur Folge: nur solche Momente können als Existenziale gelten, die zeitlich und ganzheitlich, was eigentlich dasselbe ist, bestimmt sind.

Bei der Auslegung des Daseins hinsichtlich seiner Ganzheitsstruktur sind nun drei Existenziale zu sehen, die das Sein des Daseins bestimmen. Die Angst als Grundbefindlichkeit: Der Mensch spürt, dass er in seiner Welt ist und ihr nicht entkommen kann, er kann sich ihr entziehen, indem er lebt, wie jeder andere, also uneigentlich wie das Man. Kurz, durch die Angst spürt der Mensch, dass er existiert. Dann die Sorge, die das Dasein erfüllt, und dann der Tod, der das Dasein vollendet und es als Ganzes abschließt. Die Angst offenbart die Möglichkeiten der

Lebensentwürfe. Die Sorge ist der Lebensentwurf selbst, der ergriffen wird, damit das menschliche Dasein selbst sein kann: Er vollendet sich im Tod und verfällt dadurch. So ist die Anlage von „Sein und Zeit", der Selbstauslegung des Seins des Seienden mit der Richtung auf das Sein des Seins, für das zumindest eine Seinsbestimmung gesichert ist: die Zeit. Das Sein des Seins ist die Zeit oder Sein ist mit Zeit identisch. Aber wie weiter? Es gab später den Versuch, das Sein mit Aristoteles' Naturbegriff gleichzusetzen. Dann kam die Kehre: „das Sein ist es selbst und sonst nichts". Es liegt am Sein selbst, ob es sich lichtet oder lieber verborgen bleiben will. Und schließlich bleibt nur das Offenbleiben für das Geheimnis. Der Aufbau von „Sein und Zeit" ist immer zweigeteilt. Es gibt das uneigentliche und das eigentliche Dasein. Zuerst wird der uneigentliche, der bloß ontische Charakter zugrunde gelegt, um dann den eigentlichen, ontologischen Status hervorzuheben. –Das heißt, das eigentliche Dasein wird immer nur von der Uneigentlichkeit her bestimmt. Das eigentliche Dasein ist nur relativ zum uneigentlichen. Das eigentliche Sein des Daseins als absolutes Dasein oder als fürsichseiende Ganzheit wird in „Sein und Zeit" nicht geleistet. Das Eigentliche ist nur eigentlich im Bezug auf das Leben des Man, des Alltäglichen, des Uneigentlichen. Von daher ist das ontologische Sein nur das Nichtalltägliche oder das Nichtdurchschnittliche. Aber nicht die Wahrheit des Eigentlichen oder das wahre, reine Dasein. Das Eigentliche oder das Ontologische ist nur der schmale Saum, der unter der Decke des Ontischen

oder Uneigentlichen hervorlugt. Oftmals verschwimmt das Eigentliche mit dem Uneigentlichen. Das macht die Lektüre so schwierig.

4. Wie also wird der Tod im Sein des Daseins verankert?

Heidegger habe zum ersten Mal den Tod ontologisch radikal durchdacht, so tönte seine Anhängerschaft seit der Veröffentlichung von „Sein und Zeit" 1927. Das ist gerade nicht der Fall. Was er thematisiert, ist explizit das Sein zum Ende, schlichtweg das Verhältnis zum Tode: „Die ontologische Analyse des Seins zum Ende greift andererseits keiner existenziellen Stellungnahme zum Tode vor. […] Die existenziale Problematik zielt einzig auf die Herausstellung der ontologischen Struktur des Seins zum Ende des Daseins." (Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1986, S. 247 ff.) „Der Tod ist ein Bevorstand." (s.o., S. 250) Entwirft die Sorge die Daseinsmöglichkeit, so gehört der Tod als Daseinsunmöglichkeit zur Sorgestruktur, dem Lebensentwurf dazu. Jede Verwirklichung endet durch die Unmöglichkeit des Todes. Aber nicht nur in der Sorge ist der Tod als Ende anwesend, sondern bereits in der Angst, also mit dem Beginn des Bewusstseins, dass man existiert, oder mit dem Beginn des Daseins ist zugleich in der angstgeprägten Stimmung das Ende mitgesetzt. Das Sein des Daseins ist identisch mit dem Sein zum Tode. Dieser Sachverhalt zeigt sich erst in der Sorge, weil sie nichts anderes ist, als der Ausdruck für „die Ganzheit des Strukturganzen des Daseins" (s.o., S. 252).

Es gibt den eigentlichen und den uneigentlichen Tod. Das uneigentliche Verhalten zum Tod ist das „Ausweichen". Jeder muss einmal sterben, nur jetzt nicht und nicht ich. Zwingt die Sorgestruktur, das Zusammenleben oder Miteinandersein den Jedermann doch zu einem Verhalten zum Sterben, versucht er es mit „Beruhigung". Das verhindert endgültig, dass das uneigentliche Man zu einem eigentlichen Verhältnis zum Tod kommt. Das nennt Heidegger „Entfremdung" (s.o., S. 253 ff.). Insgesamt verhält sich der Uneigentliche zum Sein zum Tode als Flüchtender. Sein Verhalten zum Tode ist ein Ausweichen. Damit gilt auch umgekehrt, weil der Mensch sich zum Tode ausweichend verhält, flüchtet er vor seinem Dasein, das er doch selbst ist. Deshalb lebt er uneigentlich oder ist sich selbst entfremdet. Das eigentliche Verhalten zum Tode ist somit negativ zu bestimmen, es findet kein Ausweichen, keine Beruhigung und keine Entfremdung statt. Auch im eigentlichen Verhalten ist der Tod ein „Bevorstand", in diesem Fall beschreibt Heidegger diesen „Bevorstand" als „Möglichkeit". Im Eigentlichen ist das Sein zum Tode ein Sein zur Möglichkeit. Der Eigentliche, im Gegensatz zum Man, nimmt den Tod aufs Korn. Er erkennt, dass der Tod immer zu erwarten ist. In der Erwartung ist der Tod gegenwärtig und doch noch nicht eingetreten. Aber immerhin ist durch die Erwartung das Verhältnis zum Tod – im Gegensatz zum Ausweichen – gesetzt. Ist das Verhältnis einmal da, bewegt er sich auf den Tod zu. Das nennt Heidegger „Vorlaufen in die Möglichkeit" (s.o., S. 262). Dabei zeigt sich die Möglichkeit als Unmöglichkeit.

Jedoch, nicht der Tod ist das Unmögliche, sondern der Tod verwandelt die Exis-tenz in eine unmögliche oder nicht mehr existierende. Der Tod ist die Unmöglichkeit, insofern als es keine Möglichkeit gibt, ihn zu umgehen. Diese Tatsache ist anzunehmen oder ist auszuhalten. Wer dies aushält, hat nun, durch den Perspektivwechsel, vom Tode aus betrachtet, ein anderes Verhältnis zu seiner Existenz. Er weiß nun, dass sein Dasein ein Sein zum Tode ist. Dadurch erhält seine Daseinsweise eine andere Qualität, oder er weicht in die Uneigentlichkeit aus. Er weiß, dass sein Leben nur sein eigenes ist und dass es endlich ist. Dementsprechend wird er seinen Daseinsentwurf, der ein Vorlaufen zum Tode ist, strukturieren. Oder die Sorgestruktur als Ganzheit seines Lebens wird sich am Tod ausrichten. Das heißt, sie ist beständig vom Tode bedroht. Diese Bedrohung ist keine aus der Ferne, diese Bedrohung ist nichts anderes als die Grundbefindlichkeit der Existenz, die Angst. „Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst" (s.o., S. 266). – Damit ist der Kreis geschlossen. Die Angst gibt das Bewusstsein von der Existenz. Also ist die Existenz bereits vom Tod durchdrungen. Und nur wer dies aushält und seine Sorge um sein Ganzseinkönnen, also sein Leben danach ausrichtet, kann von sich behaupten, er führe ein eigentliches Dasein. Was für ein merkwürdiges Leben und wie abstrus. Das Dasein der Eigentlichkeit ist das eines Paranoikers, der sich nicht von irgendjemand verfolgt fühlt, sondern von sich selbst. Das setzt ihn in Furcht und Schrecken. Er wird dadurch zwar zu einem individuellen Leben aufgerufen, aber, indem er

es damit versucht, wird er gelähmt. Er lähmt sich selbst. In sich die Angst, zeitlich vor sich der Tod. Das macht ihm große Sorgen. Diesen Charakter der Eigentlichkeit hätte Nestroy erfinden können. Nur fehlt Heidegger das Komödiantische. Die adäquate Reaktion wäre schallendes Gelächter, aber in Ansehung der Wirkung dieser Transzendentalontologie bleibt es einem im Halse stecken. Es wurde die bestimmende Philosophie der Zukunft, sowohl im Nationalsozialismus als auch in der Restaurationsperiode des Nachkriegsdeutschlands. Willkommen ist sie in allen autoritären Staaten des Erdballs. Das liegt nicht an der weit verbreiteten Jüngerschaft, es liegt in der Sache selbst. An der grundlegenden Struktur, die auch in Heideggers Spätwerk – trotz Kehre zum Sein selbst und Hölderlin – nicht aufgegeben wird.

Die entscheidenden Momente sind: erstens, die sich aus der Daseinsanalyse ergebende Struktur ist gültig für jede Zeit und an jedem Ort, von daher ist sie universell. Überall, wo sich Menschen zusammenrotten, ist Dasein und überall, wo Dasein ist, bildet sich diese Struktur. Sie gilt für die noch unentdeckten Indiostämme im Amazonas, für die Bauern auf der schwäbischen Alb wie für den asiatischen Reisbauern wie für die Einwohner von New York oder von Bagdad. Zweitens, es ist völlig wertfrei. Das Dasein ist so, wie es ist. Es ist ein unveränderliches Sein. So ist das Dasein, nackt und kahl. Mit der Härte und Unbestechlichkeit eines tiefen Denkers legt Heidegger es aus, um es zu verstehen. Und sei dieses Dasein der Schlund eines Drachens.

Das ist aber Schein. Er legt es nicht aus, sondern wendet seine ontologischen Kategorien auf das Dasein an. Das ist der Kniff an der ganzen Sache. Er hat ein vorgefertigtes, kategoriales Ordnungssystem. Seine Kategorien heißen, aus Gründen der Unverwechselbarkeit, Existenziale. Diese haben ihren Rang und Wert: es beginnt mit dem Sein, dann folgt das Dasein und schließlich die Existenz. Das Sein ist eine Ganzheit und ihre Existenziale sind Ganzheitskategorien. Dann zerfällt das Ganze in zwei Hälften: der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit. Die Kategorien wie Angst, Furcht, Verzweiflung sind nicht dem Leben, noch weniger den psychologischen Affektenlehren, entnommen, sondern der Geschichte der Existenzphilosophie, genauer sein Bezugspunkt sind Kierkegaards Werke wie „Zum Begriff Verzweiflung“, „Die Krankheit zum Tode“ und „Philosophische Bro-cken“. Nur, was bei Kierkegaard der absolute und der relative Bezug zu Gott sind, sind bei Heidegger die Eigentlichkeit und die Uneigentlichkeit. Heidegger ist ein Kierkegaard ohne Gott, aber auch einer ohne Hegel und Lessing.

Aber zur Sache selbst: Vor allem, alle Existenziale sind solche des Seins des Daseins, alle sind vom Sein zum Tode durchtränkt. Welche Existenziale sind aber vorhanden, die den Tod aushalten? Sie sind nicht vorfindlich. Heißt dies, dass die Existenziale eigentlich ambivalent sind? Die Angst ist sowohl Todesbedrohung als auch Todesabwehr, die Sorge ist sowohl todesbedingt wie todesvernichtend. Wenn dem so wäre, müsste Heidegger diese Ambivalenz aufweisen. Das Gegenteil ist der Fall. Seine Weitschwei-

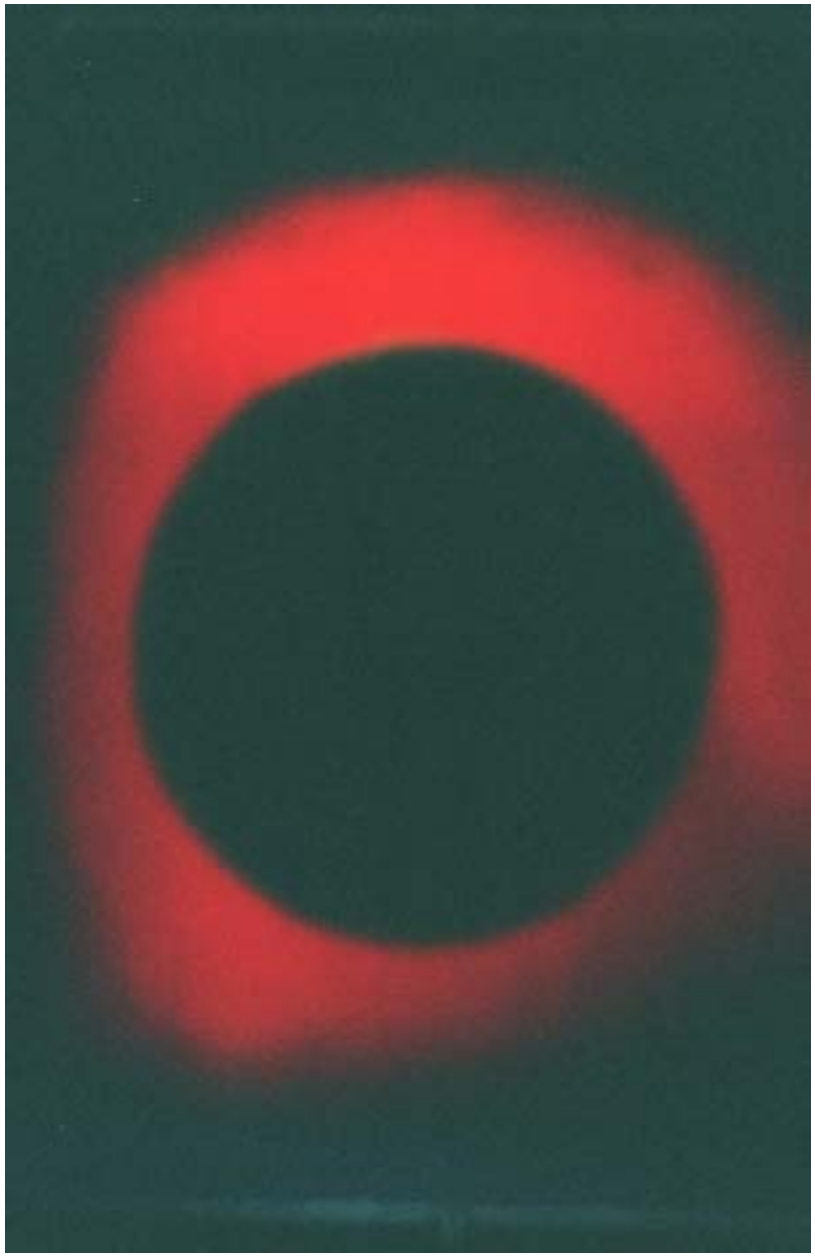
figkeit und Umständlichkeit dient gerade dazu, die Existenziale gegen Mehrdeutigkeit zu schützen. Kurz, es gibt keine Existenziale des Seins zum Sein. Denn das Sein kann nur eines zum Tode sein, weil zuerst ein Sein zum Sein vorhanden ist. Und dieses wahre Sein zum Sein wäre, konsequenterweise, nichts anderes als das Sein der Uneigentlichkeit. Aber dies würde Heideggers Daseinanalyse in dialektische Schwierigkeiten bringen. Und Dialektik hasst er wie die Pest, denn das ist Hegelianismus und Marxismus, insgesamt Ausdruck der Seinsvergessenheit. Überhaupt, was Heidegger verachtet, denunziert er als seinsvergessen. Interessant dabei ist allerdings auch, dass er Kierkegaards Paradoxie-Denken keines Blickes würdigt. „Sein und Zeit" ist ein Flickwerk, das macht es so tief und unausschöpflich. Jedoch, die Grundstruktur entfaltet, sich durch es hindurch klar und deutlich. Das Denken, das sie entfaltet ist weder nihilistisch noch irrational. Ein Denken, das das Dasein als Notwendigkeit begreift, ist mythisch. Es ist eine Apologetik des Seins, weil das Denken es als absolut auslegt. Und es kann nur für sich den Status des Denkens beanspruchen, wenn es das Sein nicht interpretiert, sondern ihm folgt oder auf das Sein hört. Das Denken beraubt sich seiner Freiheit, weil es sich aufgibt. Und es gibt sich deshalb auf, weil es den Gedanken, dass etwas anders sein könnte, verbietet. Es liefert sich dem Mythos des Seins aus, damit gewinnt das Denken selbst mythischen Charakter. Aber gerade das ist es, was die Transzendentalanalyse ja leisten soll. Das menschliche Leben läuft nach den Gesetzen des Seins ab, ob es den

Menschen gefällt oder nicht. Damit ist der Mensch Opfer des Seins, das er auch noch als eigenstes Seinkönnen übernehmen soll. Damit übersteigert Heideggers mythisches Denken sogar noch den Mythos. Denn in den Mythen geht es immer auch um Rebellion, Aufruhr, auch wenn sich der Mythos an den Rebellen rächt, wie es im Prometheus-Mythos der Fall ist. Im Mythos ist der Mensch das Opfer, bei Heidegger soll er sich auch noch bereitwillig opfern. So ist jeder Mythos einer der Grausamkeit. Indem das Denken diese Grausamkeit anerkennt, ist es selbst ein Denken der Grausamkeit. Gerade dieses Denken der Grausamkeit ist und war für bestimmte Gruppen so anziehend. In Wirklichkeit sind die Menschen nicht vom Tode bedroht, sondern von den menschenverachtenden Mächten, die sich dann noch, dank Heidegger, durch das mythische Sein rechtfertigen können, aber nicht brauchen, weil sie die Macht des Seins selbst sind. Jeder Mythos ist geschichtlich geworden. Heidegger greift nicht auf uralte Mythen zurück, seine Daseinsauslegung hat ihr eigenes Fundament. Diese mythische Welt des neuen Seins ist in ihrer Grundstruktur – diese spiegelt sich auch im formalen Aufbau – ganz einfach. Die Welt ist zweigeteilt, aber nicht undurchlässig. Jeder hat die Chance, zu den einen oder zu den anderen zu gehören. Es gibt die Eigentlichen und die Uneigentlichen. Die Uneigentlichen leben so vor sich hin, wissen nicht, was sie tun sollen, haben keine Ahnung von der Welt, denken heute das und morgen nichts, weichen allem aus und leben so in den Tag hinein. Kierkegaard würde dies die relative Existenz nennen. Dann

gibt es die Eigentlichen. Das wäre nach Kierkegaard die absolute Existenz. Diese wissen zunächst auch nicht, was Sache ist, aber dann werden sie sich durch Angst, Sorge und Todesbedrohung ihrer Existenz bewusst, nehmen ihr Dasein in die Hand und wissen von nun an genau, was Sache ist. Das sind die Seinstypen oder die Herren des Seins. Es stehen sich also die Eigentlichen und Uneigentlichen gegenüber, hier die Herren und dort die breite Masse. Was nun daraus folgt ist klar. Da die Herren im Dienste des Seins stehen, und es auch beweisen, indem sie, im Gegenzug zur Masse, die seinsverlassen umherirrt, ihr eigenstes Seinkönnen übernehmen, sind diese Herren dazu da, das Kommando zu übernehmen. Sie sind die Befehlshaber des Seins. Sie befehlen, dadurch hat die Masse die Möglichkeit, am eigentlichen Seinkönnen teilzuhaben. Aber nicht, um plötzlich selbst eigenstes Seinkönnen zu übernehmen. Dazu ist der Befehl nicht da, vielmehr, um das Seinkönnen der Eigentlichen zu verwirklichen. Es ist also klar: Heidegger formuliert das Verhältnis von Herr und Knecht, von Führer und Volk, von Elite und Masse als ewigen Mythos. Und die Geschichte als mythische ist immer eine von Herrschaft und Knechtschaft. Und ein Volk wird geschichtlich, wenn sich eine Herrenkaste ausbildet und vergeht, wenn die Herrenkaste verschwindet. Das ist Heideggers Sein des Seins. Es ist nur interessant zu sehen, wie verlogen das Ganze ist. Die Fundamentalontologie beansprucht ja, das Sein des Seienden bis hinunter zur Uneigentlichkeit in seiner Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit auszulegen. Von daher genügt

es, sich diese Herren des Seins in ihrer Alltäglichkeit zu betrachten, denn auch sie reichen in die Uneigentlichkeit, sonst könnten sie auch nicht eigentlich werden. Weder nehmen die Herren den Tod auf sich, noch wäre irgendwo sichtbar, dass sie eine eigene Sorgestruktur besitzen, noch dass sie durch Angst ihrer Existenz bewusst wären. Es sind die Uneigentlichen, die als Soldaten im Krieg den Tod aushalten müssen, die Befehlshaber weichen immer aus, und wenn es nicht anders geht, gehen sie ins Exil oder begehen Selbstmord, um sich der Verantwortung zu entziehen. Die Uneigentlichen erkennen im Tod die Unmöglichkeit, weil, wenn sie an den Tod denken, ihnen vor die Augen geführt wird, dass sie nichts von ihrem Leben haben. Sie würden gern dem Tod ausweichen wie ihre Herren. Die Eigentlichen haben weder Sorgen noch Angst, denn sie sind im Besitz jener Daseinstruktur, die ihnen Wohlleben und Luxus garantiert, den Uneigentlichen aber Angst und Sorge bereitet. Angst, Sorge, Sein zum Tode mögen die Daseinstruktur bestimmen, die die Eigentlichen zum eigensten Seinkönnen bestimmen. Aber Angst, Sorge und Todesdrohung betrifft nicht die Eigentlichen. Darin liegt Heideggers Perversion. Angst, Sorge und Todesbedrohung sind die Existenziale, die die Herren einsetzen, um die Uneigentlichen, die Masse oder Knechte zu unterdrücken, damit sie selbst ohne Angst und Sorge und möglichst lange dem Tode ausweichen können. Insgesamt ist klar und deutlich: Alle Existenziale, die Heidegger als Verhältnis zum Sein im Dasein bestimmt, damit das Dasein zum Sein des Daseins, zum Eigentli-

chen also, wird, sind in Wahrheit Existenzialverhältnisse, die zwischen den Herren und Knechten, zwischen den Mächtigen und Ohnmächtigen bestehen. Und diese Existenziale sind Bedrohungsformen der Mächtigen, um die Menschen auszubeuten und zu unterdrücken. Die Unterdrückten werden durch Angst, Sorge und Todesbedrohung von der Herrenkaste in Schach gehalten. Auf diese Weise wird aus dem Flickwerk „Sein und Zeit" ein Schuh. Das Sein als Mythos entlarvt sich als Verhältnis von Herr und Knecht, von Führer und Geführten, von Leithammel zu Herde. Aber, was sich damit auch enthüllt, gleichsam hinter Heideggers Rücken als Sieg der Aufklärung und des freien Denkens, ist, dass die Unterdrückung und Ausbeutung der Profitherrn gegenüber den Ausgebeuteten sich nicht auf die Ökonomie beschränkt. Dergestalt, dass der Ausgebeutete ja nur ökonomisch über den Tisch gezogen wird und darüberhinaus seine Freiheiten hat. Die Ausbeutung gleichsam der Preis der Freiheit ist. Die Fundamentalontologie zeigt, dass die ökonomische Ausbeutung das ganze Dasein oder das Sein des Daseins ergreift und zerstört, indem sie es auf Angst, Sorge und Tod reduziert. Heidegger, damit ist immer sein Denken gemeint, ist weder bösartig noch sadistisch. Es ist das kleinbürgerliche Denken, die Herren bewundert und diejenigen, die unter ihm stehen, verachtet und ausbeuten möchte. Er ist der Untertan, der endlich Herr sein möchte. Von daher geht Heidegger als Sozialcharakter mit seiner Philosophie konform. Es war somit keineswegs erstaunlich oder ein Irrweg, wenn er die nächstbeste Chance nützte, um da-



zuzugehören, ob als Nazi oder als Universitätsphilosoph. Und der Tod? Was ist der Tod als Bevorstand in „Sein und Zeit“? Der Tod ist die Todesdrohung der Mächtigen, jedweder Herrenkaste oder Clique, um die Menschen in Ohnmacht zu halten. Und da der Tod ein Verhältnis ist, ist es am besten, ihm auszuweichen, wie es die Eigentlichen und Uneigentlichen tatsächlich auch machen.

5. Blochs Metaphysik der Innerlichkeit

Bloch weicht der Todesproblematik nicht aus. Sie führt geradezu auf seine Grundoperation zurück. Die utopische Philosophie kann nicht dem ausweichen, was sie negiert, dem Tod. Dadurch bekundet sie zugleich das, was ihr vorgeworfen wird, nicht zu sein: Idealismus. Denn für den Idealisten ist der Tod auf die Natur beschränkt, auf den Bereich der Unwahrheit der Idee. Wenn Bloch schreibt: „Das Eigentliche oder Wesen ist nichts fertig Vorhandenes wie Wasser, wie Luft, wie Feuer, gar wie unsichtbare All-Idee, oder wie immer diese Real-Fixa verabsolutiert oder hypostasiert lauteten. Das Eigentliche oder Wesen ist dasjenige, was noch nicht ist, was im Kern der Dinge nach sich selbst treibt, was in der Tendenz-Latenz des Prozesses seine Genesis erwartet.“ (Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main 1979, S. 1625) So fragt sich sofort, ja warum ist das Eigentliche noch nicht vorhanden? Wenn es noch nicht ist, warum kann dann überhaupt auf etwas Eigentliches verwiesen werden? Das Eigentliche ist die noch ausstehende Substanz, das höchste Gut. Und die stärkste Gegenkraft, die Negation

des Eigentlichen ist der Tod. Auf diese Weise führt die Frage der Vernichtung des Utopischen, die Ausfahrt ins letzte Geheimnis zurück zu dem, was jeden Menschen betrifft, auf seine Endlichkeit. Der Tod ist die härteste Gegen-Utopie. Und utopische Philosophie, ist sie nicht idealistisch eingefärbt, hat sich diesem Anti-Utopischen zu stellen, nicht nur indem sie Hoffnungsbilder gegen Tod in der Menschheitsgeschichte ausfindig macht, sondern mehr noch, indem sie sich diesem Problem selbst stellt. So greift die Todesproblematik ins und ans Herz des Eigentlichen oder an seinen Ursprung. Deshalb ist zwar der Tod ein schlechtes Ende, keine Vollendung, aber dieses Ende ist schon am Anfang mitgesetzt. Die Todesproblematik gehört systematisch im „Prinzip Hoffnung" zu den letzten Dingen, das Denken über den Tod selbst hebt schon mit den ersten Dingen an. Folgerichtig ist die Todesproblematik aus der philosophischen Grundlegung zu entwi-ckeln. Die Hoffnungsbilder können den Tod wegschieben, als Licht die Finsternis überstrahlen, gar zum Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod verführen, dergestalt, dass der Mensch kapituliert und sich dem Glauben an die Auferstehung des Fleisches ausliefert. Das wäre jedoch ein Zurückweichen des Denkens vor dem Mythos. Es würde sich letztendlich dem Glauben unterstellen. Dadurch wäre auch der Befreiungskampf des Denkens gegen den Mythos verloren. Das Denken, das sich dadurch legitimiert, dass es aufs Ganze geht, sonst wäre es keines, wäre heteronom durch den Mythos bestimmt und damit insgesamt hinfällig. Warum

sollte sich jemand auf den Kreuzweg des Denkens begeben, um dann sein mythisches Golgatha, die Rache des Mythos, zu erleben? Die Todesproblematik ist durch das Denken selbst zu bewältigen und gerade dadurch entlarvt sie, in Gewinnung von Geistesfreiheit und Geistesgröße, jede Art von Religion, die die Menschen zum ewigen Leben verdammt, als Mythos der Grausamkeit. Bloch verwandelt die Hoffnungsbilder des Todes nicht in Denkkonstrukte, er gibt auch dem Auferstehungsglauben keinen atheistischen Anstrich, dergestalt, dass Theologen meinen könnten, der Atheist sei doch im Innern sehr christlich. – Wie auch immer, nicht die Meinung zählt, sondern das Denken. Und das Denken führt keineswegs nach Rom oder zur protestantischen Christlichkeit der Gnade. Konzentriert wie selten bedenkt Bloch das vernichtende Nichts. Es rührt an die Grundfesten. Denn mit der Korrelation des nichtenden Nichts, dem Tod, zum Utopischen steht und fällt utopische Philosophie im Ganzen. Die zentralen Aussagen lauten: „Item erstens: Der Kern des Existierens ist, als noch ungeworden, allemal zum Werden und Vergehen, von welch beiden unser Kern eben noch gar nicht erfasst ist. Item zweitens: Der Kern des Existierens, wäre er geworden und darin zugleich, als herausgebracht, gutgeworden, so wäre er in dieser Gelungenheit erst recht Exterritorialität zum Tod; denn dieser selbst wäre mit prozesshaften Unzulänglichkeit, wozu er gehört, abseitig und abgestorben." (Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main 1979, S. 1391) Diese verdichtete Aussage erscheint auf den

ersten Blick als dialektischer Taschenspielertrick. Der Tod ist das Nichts, aber weil das eigentliche Sein auch nicht ist, kann das Nichts auch nichts vernichten. Das ist tatsächlich eine dialektische Denkfigur. Oder umgekehrt, logisch betrachtet sind die Aussagesätze nicht verständlich, aber metalogisch, das heißt dialektisch durchaus. Das Sein ist, das Nichts ist nicht. Nur weil es Sein gibt, kann überhaupt über das Nichts oder etwas Nichtiges gesprochen werden. Und nicht umgekehrt, im Nichts ist kein Sein erkennbar. Nun ist aber am Sein Nichtendes oder Vernichtendes zu notieren, genauer: wäre das Sein Sein ohne alle weitere Bestimmung, gäbe es kein Nichts. So ist etwas im Sein, oder das Sein enthält eine negative Bestimmtheit. Diese negative Bestimmtheit ist dadurch negativ, weil sie dem Sein inhäriert, jedoch selbst keine Seinsqualität besitzt. Da es ohne Seinsqualität ist, kann es sich nur am Sein als etwas Negatives kenntlich machen oder bestimmen. Dieses Negative ist deshalb nur negativ zu bestimmen, weil es nur dadurch bemerkbar ist, dass es sich am und durch das Sein offenbart. Das Negative ist nicht das Leere oder die Fins-ternis. Leere und Finsternis gehören zum Seinscharakter, der durch das Negative erst deutlich wird. Somit ist das Nichts nicht relativ zum Sein. Es zeigt, dass das Sein relativ ist und nicht absolut. Sein und Nichts stehen sich nicht in Relation gegenüber. Das Nichts relativiert nicht das Sein wie das Sein das Nichts negiert. Das Nichts inhäriert dem Sein. Dadurch ist das Sein nicht absolut, auch nicht relativ zu etwas Anderem, einem Negativen. Es ist relativ, weil es selbst nicht das

Sein im Ganzen ist. Das Sein ist nicht das, was es zu sein vorgibt. Es ist ein Zustand im Noch-Nicht. Oder ein Sein, das kein Sein ist. Dies zeigt die Anwesenheit des Nichtenden im Sein selbst. Es ist etwas im Sein, das danach drängt, sich selbst zu vernichten oder auszulöschen. Und dies wird als Nichts definiert. Das Nichts ist somit kein schwarzes Loch. Es ist etwas Nichtendes im Sein, das das Sein zu einem bloß Seienden macht. Das Nichtende verhindert, dass das Seiende sich zum Sein qualifiziert.
Das ist die Denkfigur, die den Zustand des Noch-Nicht beschreibt. Dieser seinsproduzierende, der zugleich ein seinsvernichtender Zustand ist, ist von daher kein Seins- oder Ist-Zustand, sondern er ist wesenlos. Als wesenloser hat er eine einzige Qualität, nämlich die des Prozesses. Des Prozesses zum Wesen oder Sein oder zum Nichts, also zur Wesenlosigkeit ohne alle weitere Bestimmung. Es gibt also nur ein Werden und Vergehen. Ein Werden, weil noch nichts wesentlich geworden ist, und ein Vergehen aus demselben Grund. Denn das Unwesentliche ist vergänglich, weil es unwesentlich ist. Es ist nun auch klar, warum die Denkfigur nicht logisch zu halten ist, wohl aber dialektisch. Weil die Logik nur in Relation setzen kann, was es gibt, und weil die Logik nicht das Prozessuale fassen kann. Selbst die Funktionslogik beschreibt nur Abläufe, aber keine Prozesse. Des Weiteren ist die Logik nicht dazu da, eine Seinslogik, folglich eine Logik des Prozesses, zu entwickeln, sondern das Logische, hier: das Dialektische ist eine Abstraktionsform, um der Sache, die kein Sachverhalt ist, Evidenz zu verleihen, das heißt,

sie in Denkfiguren oder Konstellationen zu bringen, die für jeden Denkenden nachvollziehbar sind. Die Welt ist nicht logisch, aber das Logisch-Dialektische ist Mittel, um einen Bezug zu finden zu dem, was ist. Denn, ob die Welt einen Sinn hat oder sinnlos ist, ist keine Frage der Logik, selbst wenn die Welt ausschließlich logisch wäre.
Die dialektische Denkform ist auf die Existenz bezogen. Sie bedarf der Logik, um sie zu denken. Die Denkform muss allerdings existenzielle Bestimmungen aufweisen. Logik und Existenz stehen in einem Spannungsverhältnis und der Index dafür ist die Dialektik. Denn Existenz geht nicht in der Logik auf, aber umgekehrt. Gäbe es kein Logisches in der Existenz, gäbe es weder Existenz noch Logik. Logisches gehört zur Existenzbestimmung, ohne die Logik wäre die Existenz keine Existenz, sondern ein chaogener Zustand. Die Existenz ist mehr als die Logik, weil Logik eine Abstraktionsform des Existenziellen ist. Blochs Denkfigur ist also nicht das Resultat einer logischen Konstruktion. Sie ergibt sich aus der Existenz. Und vermeintliche logische oder dialektische Schnitzer sind keine Denkfehler, sie sind Zeichen dafür, dass die existenziellen Bestimmungen im Denken nicht zugunsten abstrakter Logikformen vernachlässigt werden dürfen. Denn die Logik ist keine autarke Sphäre oder vor aller Erfahrung, vielmehr Abstraktion von der Erfahrung oder Existenz.
Der Tod ist also nicht, weil sich die Existenz noch nicht in das Sein als Substanz verwandelt hat. Das Sein ist nur seiende Exis-tenz, die Substanz nur Substantialität. Die Existenz ist unwesentlich, wie der Tod unwesentlich ist.

Der Tod zeigt dies an. Er ist dadurch sichtbar, weil er nur Unwesentliches vernichtet. Genauer, an der Existenz verschwindet nur Unwesentliches. Und dieses Verschwinden des Unwesentlichen wird als Tod bezeichnet. Was ist nun aber, wenn die Existenz insgesamt unwesentlich ist? Dann allerdings, verschwindet die Existenz. Die Existenz hat sich insgesamt als unwesentlich begriffen und bringt sich selbst zum Verschwinden. Entscheidend ist bei dieser Denkfigur, dass dem Tod nicht der Rang einer bestimmten Negation zugesprochen wird, die von außen her in die Existenz eingreift und in ein Nichts überführt. Die Existenz ist also wesentlich und unwesentlich zugleich. Das Unwesentliche stirbt ab, und beim Wesentlichen ist es nicht ausgeschlossen, weil alles in der Schwebe ist. Es ist nicht ausgemacht, was wesentlich oder unwesentlich ist, denn die Existenz ist im Zustand des Noch-Nicht, das heißt, sie ist im Prozess begriffen, und dieser ist keineswegs einer, der der Dialektik von wesentlich und unwesentlich unterliegt. Um das Offene und absolut Unausgemachte der Existenz klarzustellen, vermeidet Bloch die Begriffe Wesen und Unwesen. Denn die Existenz ist weder das eine noch das andere. Stattdessen spricht er vom „Kern des Existierens“. Diesen „Kern“ gibt es jedoch nicht, er ist vielleicht im Entstehen. Es kann ihn aber auch nicht geben. Existenz als Prozess ist Noch-Nicht-Existenz. Und umgekehrt, weil sich Existenz im Noch-Nicht befindet, ist sie ein Prozess. Die Existenz ist also nur Schale. Die Existenz existiert noch nicht. Das Dasein ist möglicherweise, mit unbestimmtem Wahrschein-

lichkeitsgrad, erst auf dem Weg zur Exis-tenz. Sicher ist nur, dass etwas auf dem Weg ist. Der Beweis dafür ist zunächst das menschliche Dasein, oder das menschliche Dasein ist ein möglicher Hinweis, dass sich etwas auf den Weg begibt. Der „Kern der Existenz" ist also noch nicht existent, also ist er auch nicht der Vernichtung preisgegeben. Nur das, was ist, kann vernichtet werden. Wäre er geworden, dann wäre er gelungen, und zum Begriff der Gelungenheit gehört, dass das Gelungene nicht vernichtet werden kann, denn sonst wäre die Gelungenheit nicht gelungen, sondern misslungen. Der Tod ist der Index dafür, dass das Gelungene misslungen ist. Das Sein oder die Substanz als Ausdruck der Vollkommenheit enthält keine Vernichtungsmomente, sonst wären sie nicht das Sein oder die Substanz. Der „Kern des Existierens" als noch nicht entstandener wie als möglicherweise gelingender ist eine „Exterritorialität zum Tod". Das Ergebnis der dialektischen Denkfigur ist natürlich eine negative Tautologie (Nicht-A = Nicht-A). Was es nicht gibt, kann auch nicht vernichtet werden. Und das, was vernichtet wird, hat auch keinen Seinsgrad von Gelungenheit. Es besteht somit keine Disparatheit zwischen Existenz und Tod, zwischen Dasein und absoluter Vernichtung, zwischen Sein und Nichts. Die Existenz verhält sich disparat zu selbst. Disparat ist das Verhältnis der Menschheitsgeschichte zur Naturgeschichte, disparat ist ebenfalls das Verhältnis des menschlichen Daseins zum kosmologischen Sein. Nicht der Tod verhält sich als Nichts disparat zur Existenz. Die Welt ist voller Disparatheiten, das zeigt der Tod und die

Disparatheit gibt dem Tod die Macht der Vernichtung. Verschwinden diese, so verschwindet auch die Gegenutopie Tod. Damit wird nun jener Punkt erreicht, an dem klar wird, dass Blochs Dialektik nichts mit Hegels Seinslogik zu tun hat. Bloch variiert nicht Hegels Grundsatz von der Identität des Seins und des Nichts. Nach Hegel ist das reine Sein das unbestimmte Unmittelbare. Dieses leere Alles als das Unmittelbare ist mit der reinen oder leeren Bestimmungslosigkeit, dem Nichts, identisch oder sie sind dasselbe. Es ist nun eine Frage der Hegelexegese, ob das Sein als das unbestimmte Unmittelbare mit dem Nichts identisch sein kann, weil Hegel mit der Identität von Sein und Nichts ja eine Vermittlung oder eine Relation zwischen Sein und Nichts einschaltet. Durch die Vermittlung mit dem Nichts verändert sich das Sein in etwas Bestimmtes. Das unbestimmte und unmittelbare Sein wird durch das Nichts ein vermitteltes Bestimmtes, durch das Nichts bestimmt und durch die Vermittlung zum Nichts. Denn Hegel setzt ja das Nichts als negative Position dem Sein gegenüber. Miteinander vermittelt ist das Sein nun durch das Nichts bestimmt, das Nichts ist nicht bestimmungslos. Das Nichts hat nun die Bestimmung des Nichts. Ein zweites Problem ist die Frage, ob das Nichts sein kann, dann noch als Gegenposition zum Sein aufgebaut werden, das zwar unbestimmt ist, aber immerhin das Sein negativ bestimmt. Hegel substantiviert die Verneinung der Urteilsform. Das Negat als Verneinung, verneint etwas: „Die Rose ist nicht blau." Es ist jedoch nicht möglich, aus diesem verneinenden

Urteil eine negative Position zu destillieren. Dem würde Hegel entgegenhalten: Ein verneinendes Urteil ist nur deshalb möglich, weil es das Nichts gibt. Nur weil es das Nichts als negative Position gibt, kann es überhaupt ein negatives Urteil geben, wie es nur ein bejahendes Urteil gibt, weil das Sein ist.

Zu unterschlagen ist allerdings nicht, dass es zwei Arten von Sein gibt, nämlich das Sein als absolutes Sein und das relative Sein, dem das Nichts inhäriert. Wie dem auch sei, Hegels Grundsatz, das Sein und das Nichts sei dasselbe, ist ein Induktions-schluss, der sich aus den nachfolgenden Lehrsätzen ergibt. Denn durch diesen Grundsatz wird das Weitere verständlich. Aus der Ungetrenntheit von Sein und Nichts ergibt sich das Werden, das Entstehen und Vergehen. Das Sein geht in das Nichts über und das Nichts in das Sein, oder im Werden sind Sein und Nichts aufgehoben, oder sie sind nun zu Momenten des Werdens herabgesunken (vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik I, Frankfurt am Main 1972, S. 83 ff.). Durch diesen Zusammenschluss von Sein, Nichts, Werden gelingt es Hegel, die Identität als Identität der Identität und der Nichtidentität zu fassen, das heißt, die Identität ist eine Angelegenheit der Dialektik, indem er sie als Einheit des Widersprüchlichen, nämlich von Sein und Nichts, definiert. Und dadurch verwandelt er die Identitätslogik in eine dialektische Entwicklungslogik. Die Ungereimtheit besteht nun darin, dass der dialektisch-deduktive Entwicklungsgang nicht aus einem Grundsatz deduziert, sondern gleichsam künstlich aus

dem Entwicklungsgang induziert wird. Die Deduktion beginnt mit einer strategischen Induktion. Mit diesem Argument könnte man Hegel kritisieren, aber selbst in der Mathematik, der axiomatischen Wissenschaft des 20. Jahrhunderts, ist eine solche Operation durchaus legitim. Mittlerweile werden keine Axiome aufgestellt, sondern die Operationen erzwingen bestimmte Axiome, die dann im weiteren Fortgang eingeschränkt oder modifiziert werden. Überschlägt man Hegels dialektischen Entwicklungsgang der Negation und der Negation der Negation und konzentriert man sich auf die Anwendung auf die Todesproblematik, was legitim ist, denn Hegels dialektischer Grundsatz von Sein und Nichts ist ja der Anfang des Deduktionszusammenhangs, so wird deutlich, dass der Tod ein Repräsentant des Nichts ist. Das Nichts sucht, das Sein zu vernichten, und das zeigt sich im Vernichtungswerk des Todes. Der Tod ist Negation oder eine negative Tätigkeit. Allerdings ist er keine absolute, sondern eine relative Negation oder ein Eingriff des Nichts ins Seiende. Das Nichts ist für das Vergehen im Werden verantwortlich. Es negiert das Werden, deshalb vergeht es. Und diese Negation des Werdens wird als Tod definiert. Diese Negation wird jedoch auch überwunden, indem die Negation negiert wird. Diese Negation der Negation verwandelt das Werden in ein Entstehen. Durch die Negation der Negation wird ein höheres Sein hergestellt. Der Tod ist somit nur ein Durchgangsstadium, das der Negation. Der Tod als Negativität wird wiederum negiert. Es entsteht eine neue Position, allerdings wieder mit einer Negation

behaftet. So ist das Werden, der dialektisch-ontologische Entwicklungsgang ein Entstehen und Vergehen, gleichzeitig auch ein „Stirb und Werde“. Deutlich ist auch die Affinität zur christlichen Religion. Hegels dialektische Ontologie ist nicht nur Idealismus, sondern auch christliche Philosophie. Idealistisch ist sie durch die Bestimmung des Seins als Unendlichkeit und Ewigkeit, christlich ist sie, weil sie die christlichen Glaubensinhalte auf den Begriff bringt. Was im Glauben Gott ist, ist ihr das Sein. Und wie Gott durch seinen Sohn den Tod besiegt, so überwindet das Sein durch die Negation der Negation – der Sohn des Seins oder der Seiende des Seins – die Negativität des Todes. Dagegen vereinigt Bloch nicht das Sein mit dem Nichts, die Endlichkeit mit der Unendlichkeit, die Zeitlichkeit mit der Ewigkeit. Es gibt weder das Sein, noch das Nichts. Es gibt nur das Werden, das jedoch nicht vom Sein-Nichts-Verhältnis angetrieben wird. Es gibt das Werden, sonst nichts. Dieses Werden verweist nur darauf, dass sich etwas verändert und der Zustand des Werdens darauf hinweist, dass etwas noch nicht erreicht ist, wobei sich nicht ein Etwas verändert, sondern das einzige Etwas, das es gibt, ist das Werden selbst. Das Werden als Etwas ist Produktivität. Die Produktivität lässt lauter Vergänglichkeiten entstehen, nicht weil das Nichts sie negiert, sondern weil die produzierten Daseinsweisen nur Erscheinungsweisen ohne Sein sind. Der Tod gehört zur Existenz, weil die Existenz kernlos ist. Ohne Kern, das bedeutet, dass die Existenz keine Identität besitzt. Die Existenz ist nicht einmal das leere Sein, sie besitzt nicht

einmal eine Unbestimmtheit. Wenn sie keine Identität besitzt, dann steht sie nicht einmal im Widerspruch zu etwas. Es gibt keine Dialektik von Identität und Nichtidentität. Existenz ist das, was keine Identität aufweist. Wenn die Existenz keine Identität hat, dann auch nicht das existierende Seiende, der Mensch. Das ist eine tröstende und gleichzeitig eine furchtbare Nachricht. Tröstlich ist, dass der Mensch deshalb den Tod nicht zu fürchten hat, weil er nicht von ihm vernichtet werden kann. Zum Verzweifeln ist es, weil der Mensch keine Identität besitzt. Sein Leiden, seine Krankheiten, sein Sterben, seine Wünsche, Hoffnungen, seine Liebe und sein Hass, seine Angst und sein Glück alles nur Schalen der Existenz, die den Kern nicht betreffen? Wenn der Kern der Welt nicht erschienen ist, wenn die Welt eine von Nichtidentitäten ist, warum kann man dann überhaupt vom Kern des Existierens sprechen? Nun, erstens sprechen und glauben Menschen viele Dinge, die es nicht gibt. Zweitens gibt es den wissenschaftlichen Induktionsschluss, so von der Naturerscheinung zur Theorie – wobei selbstverständlich diese In-duktion verwickelt, mit Umwegen behaftet ist, weil diese Induktion eine Transformation und Abstraktion zugleich ist –, so von der Wirkung auf die Ursache, von den Folgen auf den Grund. Bei Bloch ist dies keine Induktion, vielmehr eine Grunderfahrung, die ihn dann zu solchen Induktionen führen. Oder genauer formuliert, sein Denken ist ein wechselseitiges Durchdringen von Grunderfahrungen existenzieller Natur und logischen Induktionen, das sich dialektisch korrigiert und durch-

dringt. Deshalb ist sein Denken eine experimentelle Verfahrensweise. Das Nichtvorhandensein des Kerns der Existenz geht auf eine Grunderfahrung zurück oder ist in ihr verankert. Es ist die Erfahrung des Dunkels des gelebten Augenblicks, die besagt, dass der Dass-Anstoß nicht mit dem Was-Inhalt identisch ist.

6. Der Tod und das Dunkel des gelebten Augenblicks

Das Dunkel des gelebten Augenblicks ist die existenzielle Erfahrung, gleichsam der Ursprung utopischer Philosophie. Vom Jugendwerk bis zum Spätwerk ist es invariant: „Item, das Haupt-thema des Experimentum Mundi sind die Untersuchungen des in dem Dunkel des gelebten Augenblicks so treibenden wie sich selbst noch unenthüllten Noch-Nicht-Seins, tunlichst als eines Seins wie Utopie." (Ernst Bloch, Experimentum Mundi, Frankfurt am Main 1976, S. 31) Was kategorial später ausgeführt, geht auf die Frühzeit als existenzielle Erfahrung zurück. Das Dunkel des gelebten Augenblicks ist das Bewusstsein davon, dass man lebt und sich nicht erlebt. Der Augenblick ist eine „dunkle Insel" (Ernst Bloch, Geist der Utopie, erste Fassung von 1918, Frankfurt am Main 1976, S. 371) und auf dieser Insel findet das Leben statt. Im gelebten Augenblick verbergen sich „der ganze Antrieb der Bewegung der Welt" wie auch „die eigentliche Realität und Logizität der Welt". Deshalb gibt es zwar eine Ahnung davon, aber kein Wissen: „Wir wissen so überhaupt nicht, wer wir sind oder was wir sind, denn auch dass wir Menschen sind, ist nur eine mittlere, uneigentliche organisch oder

sozial bestimmte Form, vorläufig genug anzusehen. Wir haben kein Organ für das Ich oder Wir, sondern liegen uns selbst im gelben Fleck, im Dunkel des gelebten Augenblicks, dessen Dunkel letzthin unser eigenes Dunkel, aus Unbekanntsein, Vermummt- oder Verschollensein ist, […]." (s.o., S. 372) Das Dunkel des gelebten Augenblicks ist das Welträtsel und der Weltprozess ist der Versuch, dieses Rätsel zu lösen, Licht ins Dunkle zu bringen (vgl. s.o., S. 386 ff.). Das Dunkel des gelebten Augenblicks ist der Ursprung der Zeitlichkeit, aus dem der Weltprozess entspringt. Dieser Ursprung ist selbst nicht außerzeitlich. Der gelebte Augenblick ist das jeweilige, zeitliche Jetzt, das Bindeglied von Vergangenheit und Zukunft. Das Dunkel des gelebten Augenblicks, das Welträtsel, ist unmittelbar gegenwärtig. Es mit dem Jetzt verschmolzen. Deshalb ist das „Jetzt der Ort, worin der unmittelbare Herd des Erlebens überhaupt steht, in Frage steht" (Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main 1979, S. 334). Und weiter: „Das Jetzt des Existere, das alles treibt und worin alles treibt, ist das Unerfahrenste, was es gibt; es treibt noch ständig unter der Welt. Es macht das Realisierende aus, das sich am wenigsten realisiert hat – ein tätiges Augenblicks-Dunkel seiner selbst." (s.o., S. 341)
Die Konstruktion des gelebten Augenblicks ist kein dialektischer Widerspruch, sondern eine Paradoxie. Eine Paradoxie, die aus der existenziellen Erfahrung oder aus dem Leben entspringt und sich nicht anders als Paradoxie begreifen lässt, gleichgültig ob sie logisch richtig oder falsch ist. Wie kann etwas antreiben, Zentrum des Pro-

duktionsprozess, was es selbst nicht gibt, also ein Nichts, dem sich das Dasein verdankt. Es ist deshalb eine Paradoxie, weil das Nichts höher steht als das Dasein und weil das Dasein nicht es selbst ist, sondern seinen Ursprung im Nichts hat. Es ist im Gegenzug kein dialektischer Sachverhalt, weil das Dasein oder die Existenz nicht im Widerspruch zum Kern oder Nichts steht. Denn etwas kann sich entweder, als Einheit des Widerspruchs, nur selbst widersprechen oder etwas steht im Widerspruch zu etwas Anderem. Das Dasein oder die Existenz kann jedoch nicht in Widerspruch zum Nichts und zum Kern stehen, weil es sie nicht gibt, im Sinne einer negativen Position. Und dieses produktive Nichts ist also in jedem Jetzt anwesend. Das heißt, in jedem Augenblick kann sich das Welträtsel lösen, kann sich das Sein wie Utopie enthüllen. Die Zeit ist also kein kontinuierlicher Strom, sie ist diskontinuierlich, voll von Unterbrechungen. Sie pulsiert: „Zwischen dem Jetzt und wieder Jetzt liegt das Nie, sonst bräche nichts ab. Vom Jetzt wird das Nie immer wieder unterbrochen, so wie dieses das Jetzt unterbricht." (Ernst Bloch, Experimentum Mundi, Frankfurt am Main 1976, S. 83) In diesem „Nie" liegt das Nichts wie das Alles. Das absolute Ende wie die absolute Substanz. Und das Sein ist da, wenn die Zeit, die Diskontinuität von Jetzt und Nie, aufhört, wenn der Augenblick zur Dauer wird. Genauer, wenn das, was sich zeitlich entwickelt, mit sich identisch ist. Das paradoxale Verhältnis von Existenz und Kern des Existierens ist also in jedem Augenblick vorhanden. Es ist weder transzendental, noch ein Ereignis, das den

Urknall auslöst. Es ist immerwährende Gegenwart. Die Paradoxie ist die logische oder metalogische Fassung der existenziellen Grundfahrung des Dunkels des gelebten Augenblicks. Diese existenzielle Paradoxie wird kategorial als Verhältnis von Dass-Anstoß und Was-Inhalt gefasst: „Unter allem Dasein gärt die Frage des Seins und zwar, was entscheidend wichtig: als des nicht nur für uns, sondern sich selber noch ungelösten Rätsels des Anstoßes, des Ursprungs. Und alle weiteren aus und im Weltlauf sich ergebenden Richtungsprobleme wandeln nur, aufgeteilt und entfaltet, diese erste, unserem Sein stets so nahe Anstoß-Frage ab. Sie ist die Frage des alles realisierenden Dassgrunds im Sein, der ebenso das unmittelbar noch an sich haltende, also unbestimmte, unerschienene Sein selber ist." (s.o., S. 74) Jede Kategorie ist ein Spannungsverhältnis von Dass-Anstoß und Was-Inhalt. Jede einzelne Kategorie ist als materielle Daseinsweise eine Verknüpfung zweier sich ausschließender Momente oder Bestimmungen wie Wesen und Erscheinung, Wille und Vorstellung, Sein und Existenz.

Das heißt also insgesamt, der Grund oder der Ungrund allen Seins ist das Dunkel des gelebten Augenblicks. Als Verhältnis lässt es sich nur paradoxal fassen, als das von nicht vorhandenem Kern des Existierens und als Existenz, die sich noch nicht besitzt. In der materiellen Sphäre, also im Raum der Existenz, verhalten sich die Dinge dialektisch. Die existierenden Dinge sind selbst widersprüchlich und verhalten sich in Widersprüchen zueinander. Die Verhältnisse und die Dinge sind das, was sie sind, und das,

was sie nicht sind. Oder jedes Ding oder jedes Verhältnis ist mit einer Negation behaftet. Oder mit Hegel, ohne in Idealismus auszuweichen, gesprochen: jedes Etwas ist eine Einheit von Etwas und Anderem. Und diese Negation als etwas Negativ-Anderes in einem Etwas verweist auf die Anwesenheit des Dass-Anstoß im Was-Inhalt. Die Erscheinungswelt oder die Schalen der Existenz sind also kategorial mithilfe der Dialektik zu erkennen. Aber das Verhältnis, das als Verhältnis kein Verhältnis ist, nämlich das von der Existenz-Schale zum Kern des Existierens, ist eine Paradoxie. Man hat es also mit zwei völlig verschiedenen Welten zu tun: Die Welt der Paradoxie ist die der existenziellen Erfahrung. Die Welt der Dialektik ist die materielle Kategorienwelt des Denkens. Dazwischen klafft ein Abgrund. Deshalb ist der exterritoriale Kern nicht mit dem kategorialen Dass-Anstoss gleichzusetzen. Es wird nun auch klar, dass die Todesproblematik nicht in das Gebiet der kategorialen Erkennbarkeit gehört, sondern in die andere Welt des nur existenziell erfahrbaren Dunkels des gelebten Augenblicks. Wie aber, wenn die Paradoxie von Kern des Existierens und der Existenz gar keine ist. Wenn der Kern eben nicht als Nichts vorhanden ist, sondern als Zentrum der Produktivität das produziert, was existenziell erfahrbar ist, nämlich das Dunkel und das Licht, und zwar deshalb, damit durch das Lichthafte die Schwärze des Seins sichtbar wird. Metaphorisch gesprochen, das Licht vertreibt nicht nur die Finsternis, es zeigt zugleich, dass rundum vernichtende Finsternis herrscht. Das Nichts produziert Nichts und Seiendes,

damit am Seienden das übergreifende Nichts erscheint? Das Welträtsel ist kein Rätsel, sondern der Zeitvertreib, das Spiel eines Dämons oder einfacher gesprochen: des gefräßigen Willens, dem Welt als Nahrung dient. Das ist alles offen. Sollte es nur die grausame Schöpfung eines Dämons, eines wahrhaftigen Ironikers, sein, dann hat zumindest das Denken sie als Hölle dechiffriert. Die existenzielle Erfahrung des Dunkels des gelebten Augenblicks ist eine paradoxale Denkfigur, die das logische Korsett sprengt, sonst wäre sie nicht kommunizierbar. Die Denkfigur ist auf den Ort der Existenz bezogen. Man kann sich der existenziellen Erfahrung sicher sein und doch die Denkfigur bezweifeln, vor allem wenn sie sich zu einer Gesamtdeutung entfaltet. Der Beweis, dass der Kern des Seins seinen Zweck nicht in der Vernichtung, sondern in einem Sein wie Utopie sieht, dass der Gesamtprozess einer zur Selbstbegegnung, einer von der Nichtidentität zur Identität ist, weil nur an der Identität das Nichtidentische zu kennzeichnen ist, kann genauso umgekehrt begriffen werden und zwar ohne Paradoxie. Das Entstehen ist früher als das Vergehen, das Sein früher als das Nichts – dies als Zeichen zu deuten, dass der Kern des Existierens Seinsproduzierendes ist, dem das vernichtende Nichts nichts anhaben kann, ist schwer verdaulich. Denn es könnte auch sein, dass deshalb das Entstehen früher als das Vergehen ist, damit der Dämon seine Macht demonstrieren kann. Und das Nichts setzt das Sein voraus, denn nur so kann sich der Nihilismus artikulieren. Gerade weil sich der Kern in jedem Augenblick verwirklicht, ist

er als Vernichtung anwesend, lässt er sein dämonisches Wirken erkennen. Die logische Verfassung, die Gesetze dienen der Zerstörung der Natur und dem Fernziel der Entropie, dem Kältetod. Das allmächtige Gesetz der Kapitalakkumulation zerstört die Lebensgrundlagen zugunsten von einigen wenigen Gruppen. Es bedarf nicht des Hinweises auf den Peloponnesischen oder den Dreißigjährigen Krieg, die Weltkriege, die Konzentrationslager, die Folterungen, die täglichen Erniedrigungen, Beleidigungen, Entwürdigungen, um die Negationen kenntlich zu machen. Vielleicht sind die Negationen geradezu Artikulationen des Kerns des Existierens. Und zwar nicht paradoxal, sondern korrelativ. Der Kern oder der Dass-Anstoß als Nicht im Noch-Nicht-Sein zeigt sich eben als Nichts im Sein, als ständiger Einbruch in die oder Negation der Existenzwelt. Der Kern ist das Nichtende, deshalb die Allmacht des Nichts im Sein. Hoffnung, Lebensmut ist der klägliche Widerstand gegenüber dem Teuflischen. Wenn die Frage über die Verfassung des Kern des Existierens eine der existenziellen Erfahrung ist, die in jedem Augenblick zu Verfügung steht, und keine der Logik, so indiziert die Exis-tenz, dass der Kern die Schalen produziert, um sie vernichten zu können. Der Tod allen Seins ist bereits im Kern mitenthalten. Wie viel Tapferkeit, Mut, Selbstlosigkeit, Überwindung ist notwendig, um auch nur in einer alltäglichen Angelegenheit Partei für das Gute und Unterdrückte zu ergreifen. Das Gesetzmäßige, das Logische, die Rationalität – Errungenschaften der Menschheits- und Naturgeschichte – arbeiten für die

Betrüger und Lügner. Ja, sogar die Untätigen profitieren von dieser geschichtlichen Tendenz der Zerstörung und Vernichtung, nur weil sie in die richtige Familie hineingeboren wurden. Selbst in einer Gruppe der Gutwilligsten setzen sich dann doch die Bösartigsten durch. Dagegen hat das Gute – als Vorschein von Vollkommenheit, in der sich die Welt ins Gleiche stellt – keine Struktur, es vollzieht sich an unmerklichen Stellen und ist folgenlos. Es ist nur eine Vermeidung von Schlimmerem, also eine Anomalie. Zum Bösen muss niemand verführt werden. Es wohnt potenziell in jedem Versprechen, das seine Plausibilität durch die vernichtende, aber zukunftsweisende Geschichtlichkeit erfährt. Der Existenzkern ist das Nicht im Noch-Nicht-Sein. Es gibt nur ein Argument, dass die Welt nicht Schöpfung und Spielball des Bösen ist, es ist die offene Prozessualität. Das, was ist, kann nicht wahr sein. Das behaupten allerdings auch die Mächte, die mit ihren intellektuellen, wissenschaftlichen, juristischen, bürokratischen Knechten und Cliquen die Erde verändern, um sie zu zerstören zum banalen Zwecke der Machtsteigerung.

7. Todesproblematik im Spätwerk

Denken heißt überschreiten und „die Akte des Überschreitens selber lassen sich jedenfalls nicht nihilisieren“ (Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt am Main 1970, S. 372). Das führt zur existenzialen Denkfigur der Exterritorialität zum Tod. Diese wird im Spätwerk beibehalten, jedoch mit der Religion in Verbindung gesetzt. Gegen den Tod, die Gegenutopie,

„ist kein erlangtes Kraut gewachsen, es sei denn, man nehme für solche zentralste Intention eines Incipit vita nova die gehabten Wunsch- oder auch Willensbilder in den Religionen." (s.o., S. 372) Was heißt das nun? Dass der stärkste Beweis für die Exterritorialität zum Tod der christliche Glaube an die Auferstehung ist? Dass sich der Kern der utopischen Philosophie als verkapptes Christentum enthüllt, wie es sich viele philosophieinteressierte Theologen wünschen und wie es vielleicht der Titel des Spätwerks „Atheismus im Christentum" andeutet? Und wie es programmatisch heißt: „Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, nur ein Christ kann ein guter Atheist sein." Findet also hier eine Vertauschung von Christentum und atheistischer Philosophie statt? Warum dann also den langen philosophischen Weg mit all den Irrungen und Abwegen, wenn das Geheimnis des Existenzkerns, wenn die Lösung des Welträtsels der Glaube an die Auferstehung Christi ist? Das hätte das Denken einfacher haben können. Wie schon ausgeführt gehört die Religion in den symbolischen Vor-Schein. Der symbolische Vor-Schein weist sich durch Eindeutigkeit, Unitas eines Sinns aus. Und aufgrund dieser Kategorien kommt die Religion in dieser symbolischen Vor-Scheinsphäre unter und nicht umgekehrt, dass die Religion diese Sphäre erst begründet. Religion ist von daher keine Frage des Glaubens oder eine Frage von religiöser Wahrheit, die keine andere neben sich duldet. Das Denken interessiert an der Religion nicht ihre Macht und ihre Überzeugungskraft, sondern gerade das Machtlose, das jedoch als Mittel

der Machtfülle und für den Ewigkeitsanspruch und als Legitimation für Hexenprozesse, brennende Scheiterhaufen, Kreuzzüge und Ketzerverfolgungen diente: die Wunschbilder, die von den angsterfüllten und verlassenen Menschen imaginiert wurden. Dann ist der zweite Punkt wichtig. Nach Ansicht des historischen Materialismus erzeugt die Geschichte Wunschbilder, Hoffnungsbilder, die zu einer bestimmten Zeit entstehen, jedoch nicht mit ihr verschwinden. Es sind übergleichzeitige Denk- und Bildfiguren, Vorstellungen und Ereignisse, die nicht dem Untergang geweiht sind. Das ist das Vermehrende im Prozess, das sind die Lichter oder Hoffnungsbilder, die den Weg im materiellen Sein weisen. Trotz ihrer Bedeutung oder ihrer eingreifenden Kraft sind es nur Trugbilder, keine Abbilder der Wirklichkeit, sondern von der Wirklichkeit abgelöste, durch Wünsche und Einbildungskraft erzeugte Blendwerke ohne Seinsgrad, eben Scheinbilder mit mehr oder weniger geringem Möglichkeitsgrad. Und es ist unabweisbar, mit der Bibel kommt etwas in die Welt, was es vorher in der Weltgeschichte nicht gab, nämlich utopisches Wissen. Von daher ist das utopische Bild der Auferstehung ein „ungeheuerlicher Wunschmodus" (s.o., S. 341). Im Wunschbild von Christi Auferstehung kulminiert der Logosmythos der Befreiung: „Die Fabel wird einzig als das erzählt, was es mit dem Menschen auf sich hat und bisher am wenigsten erschienen ist: nämlich der intensive Kern seines intendierenden Wesens, kurz das Was seines Dass ist außer in Andeutungen, Hoffnungs-Versuchen, enthüllenden Auferstehungsutopien noch

nirgends in Erscheinung getreten.“ (s.o.) Entscheidend ist jedoch hierbei, dass Bloch von einer Fabel, also von einem literarischen Zeugnis spricht, also ist die Auferstehung keineswegs ein historisches Geschehnis. Und damit ist auch die Frage des Glaubens oder Unglaubens an die Auferstehung erledigt. Denn kein Christ glaubt an literarische Ausgeburten. Neben dem Logosmythischen der Überwindung des Todes, wirkt in der christlichen Religion das Astralmythische durch das Symbol des Neuen Jerusalem, einem utopischen „Heimatraum von Welt“ (s.o., S. 343), Logos- und Astralmythisches finden sich in der Bibel im Wunschmythos der Auferstehung und der neuen Erde und des neuen Himmels beisammen. Der Tod ist so nicht nur eine Frage des Logoshaften, sondern auch des Kosmologischen. Der Kern des Existierens ist sowohl für die Existenz als auch für die Natur noch nicht vorhanden. Der noch nicht vorhandene Existenzkern ist der Kern der Prozessmaterie insgesamt. Aber was bedeutet die Auseinandersetzung mit dem Christentum für die Todesproblematik insgesamt. Erfährt die paradoxale Denkfigur eine Korrektur, vollzieht sich eine Annäherung an christliche Vorstellungen? Keineswegs, ganz im Gegenteil. Die Kluft zwischen christlicher Religion und utopischer Philosophie wird mehr als nur deutlich. Religion ist nicht der Ort nächster Nähe zum Kern des Existierens. Was Religion produziert, sind Scheinbilder. Diese Scheinbilder sind keine Produkte des Kerns, sondern der Prozessmaterie oder der Geschichte. Entspringen also dem Schalenreich oder dem menschlichen Dasein.

Es sind versuchte Sinngebungen, die deshalb entstehen und sich halten, weil eben der Kern der Existenz nur als Nicht zu begreifen ist. So ist denn die christliche Religion nicht die der Offenbarung, sondern diejenige, die ein neues Wunschbild in die Geschichte bringt. Religionen werden kommen und gehen, neue Wunschbilder produzieren. Diese werden nicht von göttlichen Sendboten in die Welt gebracht. Es sind materielle Ausprägungen, als solche Horizontlichter: Archetypen, Allegorien, Symbole, Chiffren gemäß dem Produktivvermögen oder der produktiven Fantasie der Materie. Von daher ist Religion Schein der Erscheinungswelt, nicht Schein des Wesens, gar die Wahrheit des Seins. Im Kern des Existierens steht nicht das Bild des auferstandenen Christus. Mit der utopisch-möglichen Erscheinung des Kerns entsteht ein Sein wie Utopie und kein Paradies. Die Denkfigur der Exterritorialität zum Tod wird im „Atheismus im Christentum“ noch einmal erprobt. Das Ergebnis ist, dass sie nicht einmal mit dem christlichen Auferstehungsglauben zu vermitteln ist. Nicht die Glaubensinhalte interessieren, sondern die religiösen Scheinbilder. Nicht Christus steht für die Exterritorialität zum Tod, sondern der menschliche Existenzkern. So lautet der letzte Satz auch apodiktisch, um keinerlei atheistische Unklarheiten aufkommen zu lassen: „Genug dieser immerhin religiösen Scheinbilder: im Kern aller Menschen ist jedenfalls Exterritorialität zum Vergehen dessen, was in ihm noch nicht geworden ist, und sein wirkliches Territorium heißt ja: Spero ergo ero, nicht ungefundene Identität.“ (Ernst Bloch, Atheismus im Christentum, Frankfurt am Main 1970, S. 344)

VIII. Über den Zweck der Ernst-Bloch-Gesellschaft

Freier Vortrag gehalten
bei der Gründungsversammlung im Jahre 1986

Thesen

1. Diese Gesellschaft ist keine Gesellschaft wie jede andere, weil der Philosoph Ernst Bloch nicht als Philosoph anerkannt wird. Er gilt als Literat oder Feuilletonist mit philosophischen Ambitionen. Das ist alles.
2. Deshalb sollte er als Philosoph ins Zentrum gestellt werden und nicht als Märchenerzähler oder Interpret von literarischen Texten.
3. Da jedes Mitglied dieser Gesellschaft sich seine eigene Meinung über Blochs Philosophie gebildet hat, kann die Gesellschaft nicht dazu dienen, nur Forum dieses Meinungsaustauschs sein.
4. Da jedes Mitglied Hochschullehrer oder Mitglied einer Hochschule ist, sollte die Bloch-Forschung innerhalb der Hochschulen gefördert werden. Diese Ergebnisse könnten dann auch für die Gesellschaft fruchtbar werden.

5. Dadurch würde zugleich eine Nachwuchsförderung stattfinden, und die jungen Wissenschaftler fühlten sich auch von der Gesellschaft angezogen. Einer Verknöcherung und Überalterung der Gesellschaft – wie dies bei vielen Gesellschaften nach der ersten Gründungseuphorie der Fall ist – wäre vorgebeugt. Die Gesellschaft wäre damit auch auf der Höhe der Zeit.
6. Daraus ergibt sich: In der Ernst-Bloch-Gesellschaft geht es nicht um Ernst Bloch. Es geht um Sachthemen, um Sachprobleme. Diese können dann durchaus aus der Perspektive Blochs beleuchtet und belichtet werden. Denn in Blochs Seminaren in Tübingen wurden ja nicht Blochs Philosophie, sondern philosophische Probleme behandelt.
7. Die Themen lauten also nicht „Bloch und die neue Kunst des Immateriellen“ oder „Bloch und Schelling“, „Bloch und Hegel“ oder gar „Bloch und Karl May“ – das klingt wie „Äpfel und Birnen“, sondern „Neue Tendenzen in der Kunst“, „Die Natur in der gegenwärtigen Naturwissenschaft“, „Das Problem einer neuen Mythologie“.
8. Was die Gesellschaft nicht leisten kann: die philologische Betreuung der Werke, die Sammlung und Neuedition von Texten.
9. Blochs Philosophie begriff sich als eine des Neuen. Um dem gerecht zu werden, sollten auch neue Wege beschritten werden.

Nachweise

I. Dialektik, Identität, Substanz, erweiterte und überarbeitete Fassung des Vortrags „Wider die gängige Meinung, dass Bloch kein Dialektiker sei“, in: Zimmermann/Koch (Hrsg.), U-Topoi, Mössingen-Talheim 1996, S. 59–80

II. Kategorie, Materie, Kunst, ungedruckt

III. Ästhetische Reflexion als Ontologie des Noch-Nicht-Seins, erweiterte und überarbeitete Fassung des gleichnamigen Vortrags, in: Löwy/Münster/Tertulian (Hrsg.), Verdinglichung und Utopie Frankfurt am Main 1986, S. 269–279

IV. Aktualität Blochs in der Moderne, gedruckt in: Ernst-Bloch-Archiv (Hrsg.), Bloch-Almanach 20, Mössingen-Talheim 2001, S. 29–40

V. Annäherungen an Cézanne – Badt, Raphael, Bloch, gedruckt in: Heinrichs (Hrsg.) „Wir lassen uns die Welt nicht zerbrechen“, Max Raphaels Werk in der Diskussion Frankfurt am Main 1989, S. 114–121

VI. Von der Rettung der Natur Natur- und Städtebilder in Ernst Blochs „Literarischen Aufsätzen“, gedruckt in: Ernst-Bloch-Archiv (Hrsg.), Bloch-Almanach 15, Mössingen-Talheim 1996, S. 93–116

VII. Der Tod, Existenz, Utopie, ungedruckt

VIII. Über den Zweck der Ernst-Bloch-Gesellschaft, ungedruckt

Bildnachweise

Tusche auf Papier (29,7 cm x 21,0 cm):
Seite 7, 61, 93, 119, 159, 271
Acryl auf Papier (41,0 cm x 32,0 cm):
Seite 13, 23, 31, 39, 44, 53, 69, 77, 85, 101, 107, 113, 129, 139, 149, 169, 174, 183, 195, 205, 213, 221, 229, 244

© für alle Abbildungen Roland Bothner

Bücher von Roland Bothner

Spengler kommt, Dialoge und Szenen und ein
Theaterstück, Heidelberg 2006

Mythen und Legenden
Philosophische Notizen und Zeichnungen
von 2000 bis 2005
Heidelberg 2006

Identität, Ordnung, Existenz
Oder: Der Leib, das Denken, die Empfindung,
Ökonomie, Technik, Christentum, Kultur, Ethik,
Sittlichkeit und Moral
Traktat über Kategorien, Begriffe
und Intensitäten
Heidelberg 2003

Bosheiten und andere Kleinigkeiten
Philosophische Notizen und Zeichnungen
Heidelberg 2002

Elemente des Plastischen von Donatello
bis Brancusi, Heidelberg 2000

Venezianische Malerei
Tizian – Tintoretto – Veronese
Heidelberg 1999

Action Painting – das Ende der Malerei
K. R. H. Sonderborgs Wabash-Chicago-Serie
Heidelberg 1999

Schwarz und Rot. Zur Autonomie der Farbe
Geschichte der Farbmalerei im 20. Jahrhundert
Mössingen-Talheim 1999

Grund und Figur
Die Geschichte des Reliefs und Auguste Rodins
Höllentor
München 1993

Auguste Rodin, Die Bürger von Calais
Frankfurt am Main/Leipzig 1993

Das Merke und andere Texte aus „Spuren“ von
Ernst Bloch
mit sieben Originalradierungen
von Gerhard Hoehme
ausgewählt und mit einem Nachwort versehen
Heidelberg 1985

Kunst im System
Die konstruktive Funktion der Kunst für Ernst
Blochs Philosophie
Bonn 1982